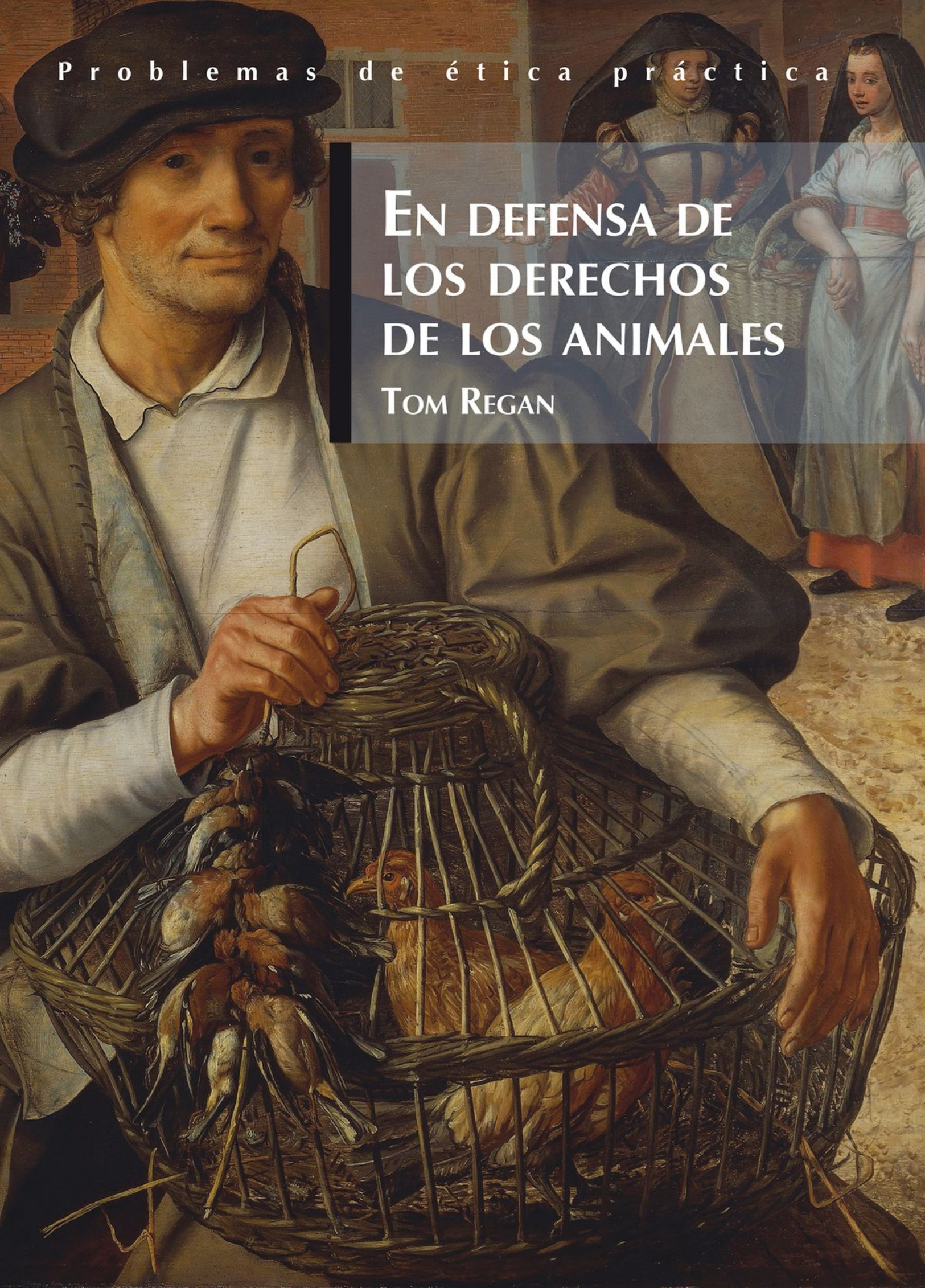
Problemas de ética práctica

En defensa de los derechos de los animales

Tom Regan



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

EN DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES

Stefan Lochner, San Jerónimo en su estudio, *óleo sobre madera*, *39.4 × 30.5 cm*, ca. *1440*. *North Carolina Museum of Art, Raleigh, Carolina del Norte*.

TOM REGAN

En defensa de los derechos de los animales

Traducción
ANA TAMARIT

Revisión técnica
GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA UNIVERSITARIO DE BIOÉTICA

Primera edición, 2016
Primera edición electrónica, 2016

Título original: *The Case for Animal Rights*
D. R. © 1983, 2004, The Regents of the University of California
Published by arrangement with University of California Press

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar
Imagen: Escena de mercado, por Pieter Aertsen (1508-1575),
óleo sobre tela, ca. 1560. Kunsthistorisches Museum, Viena.
Foto: De Agostini Picture Library / G. Nimatallah / Bridgeman Images

D. R. © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad Universitaria; 04510, Ciudad de México

Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria; 04510, Ciudad de México
http://www.filosoficas.unam.mx/

Programa Universitario de Bioética
Antiguo edificio de Posgrado,
Ciudad Universitaria; 04510, Ciudad de México
http://www.bioetica.unam.mx/

D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-4341-4 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Para Nancy,
por tu paciencia,
con mi amor.

SUMARIO

Sumario
Dedicatoria de la edición en español
Prólogo a la primera edición
Agradecimientos

Capítulo 1. Conciencia animal

Capítulo 2. La complejidad de la conciencia de los animales

Capítulo 3. Bienestar animal

Capítulo 4. Teoría y pensamiento ético

Capítulo 5. Enfoques del deber indirecto

Capítulo 6. Enfoques del deber directo

Capítulo 7. Justicia e igualdad

Capítulo 8. El enfoque de derechos

Capítulo 9. Implicaciones del enfoque de derechos

Epílogo
Epílogo a la edición de 2004
Bibliografía
Índice analítico
Índice general

Todo gran movimiento se ve obligado a pasar por tres fases: ridículo, polémica y aceptación.

JOHN STUART MILL

DEDICATORIA DE LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Por mucho que me cueste creerlo, han pasado más de 55 años desde que me gradué del Thiel College, una pequeña universidad liberal de artes y humanidades, ubicada en la región este de Pensilvania. Cómo me gustaría poder decir que la razón por la que estudié filosofía era porque tenía una sed insaciable de la verdad. En realidad, la principal razón por la que escogí la carrera de filosofía no fue tan romántica.

Cuando entré a Thiel, quería escribir la gran novela estadunidense. La filosofía difícilmente estaba en mi panorama. Estaba la historia. El problema que enfrentaba era muy sencillo. En esa época, en Thiel tenías que tomar un año de historia inglesa y otro año de historia estadunidense para poder obtener el grado de escritura creativa. Digamos que, en esos tiempos, la historia no era una de mis asignaturas favoritas. ¡Definitivamente odiaba la historia!

Mas hete aquí que durante el primer semestre de mi primer año, Thiel incorporó la licenciatura en filosofía. Para no hacer más larga la historia, me volví el primer egresado de la carrera de filosofía en la historia del Thiel College. De modo que —como he confesado— fui a Thiel para escribir la gran novela estadunidense; que haya desviado mi atención hacia otro lado no es algo que haya escogido deliberadamente. Me vi obligado a recibirme de filósofo, la verdad sea dicha, para evitar la historia. No sólo evité la historia. Fui un estudiante sin ningún tipo de distinción. Por ejemplo, recuerdo haber tomado un curso de alemán al que asistí en sólo dos ocasiones; las dos únicas clases a las que acudí fueron una a mitad del trimestre y la otra al final.

En ese momento, en esas circunstancias, las clases interferían con mi agitada vida social, principalmente con mis partidas de *bridge* que duraban hasta las tantas de la madrugada. Esto fue hasta que me crucé por primera vez con la señorita* Hutton. Siendo una de las mujeres más pequeñas que he conocido, era estricta cuando se trataba de la asistencia. Me dijo, sin ninguna vacilación, que ya había faltado a más clases de las que tenía permitido. No le cabía ninguna duda: había reprobado el curso. Un curso que necesitaba para graduarme. Normalmente, yo lograba sortear esas malditas trabas de los cursos. Pero no con la señorita Hutton. Las reglas eran las reglas y no estaban para romperse.

Así que durante el último semestre de mi último año estuve asistiendo obedientemente a clases de español y diciendo cosas en español como “el burro es muy importante”** —¡por el amor de Dios!— o frases por el estilo. Y todo por la señorita Hutton.

Viéndolo en retrospectiva y considerando las cosas en su conjunto, me hizo un bien. Por primera vez en mi vida, me encontré una profesora con valor. ¿Y he mencionado lo diminuta que era?

La trama se complica. Vean, la señorita Hutton escribió la letra del himno de Thiel. En todos los actos oficiales del colegio se oía: “Te saludo, alma máter” seguido por el nombre de la señorita Hutton y la fecha de composición, que resultó ser 00. Increíblemente, esta diminuta mujer comenzó a escribir en 1900. Esto significa que escribió el himno de Thiel cuando tenía 18 años, aproximadamente 50 años antes de que yo naciera. ¡Si eso no es aprender de tus mayores!

Y así es como, entre todas las personas del mundo que he conocido o me he encontrado, le dedico esta traducción de mi libro al español a la señorita Hutton, por exigirme que aprendiera una o dos cosas sobre por qué fui a la universidad, en primer lugar; con seguridad no soy la última persona que esté en deuda con ella.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Ningún libro puede cumplir todas las expectativas de todo el mundo. Este dilema, común a todos los que desean escribir para diferentes públicos simultáneamente, ha sido particularmente espinoso en el presente caso. Por un lado, yo quería escribir un libro que fuera accesible a todos los que trabajan en favor de la causa de darles un mejor trato a los animales; la mayoría de esas personas no son filósofos académicos, sino que tienen alguna otra profesión. Mi esperanza era escribir, en términos claros e inteligibles, un libro que sentara las bases filosóficas del movimiento por los derechos de los animales como yo lo concibo. Por otro lado, esperaba escribir un libro que atrajera la atención de mis colegas profesionales en filosofía, que tuviera sustancia filosófica, que invitara a la aplicación crítica de los más altos estándares filosóficos: rigor, claridad, justificación, análisis y coherencia. El dilema que enfrentaba, entonces, era que quizá una obra que despertara la atención de los filósofos haría dormir a los otros, mientras que una obra que sostuviera el interés de los no filósofos corría el riesgo de ser objeto de un benigno desaire de la filosofía. Añádase a esto un tercer público, mayor que los anteriores, al que esperaba alcanzar, compuesto por aquellos a quienes su trabajo diario los lleva a estar en contacto directo con los animales —veterinarios y científicos de laboratorio, por ejemplo —, y la dificultad para escoger un estilo, ritmo y tono apropiados era patente. Comprensiblemente, no sé qué tan bien he logrado un equilibrio adecuado, pero tal vez los siguientes señalamientos, dirigidos a los diferentes grupos de lectores prospectivos, podrían no juzgarse impertinentes.

Espero que mis colegas profesionales en filosofía obsequien a esta obra una comprensiva indulgencia por el tiempo que ocupo en explicar ideas que conocen muy bien o, como en el "resumen" al final de cada capítulo, reitero ideas que ya han digerido, pero no cuando se trata de mis argumentos y análisis. En estos últimos casos, supongo que van a someter lo que digo, así como lo que dejo de decir, al más agudo escrutinio crítico. Puesto que, como creo, la verdad resiste cualquier crítica justa, saber cuál verdad (si alguna) contiene este libro es algo que sólo puede decidirse por qué tan bien se sostiene al calor de los empeños informados de refutar sus afirmaciones. Ésa es la manera en que se ponen a prueba los pronunciamientos de la ciencia. No veo ninguna razón por la que los pronunciamientos de la filosofía deban diferir en este respecto.

A los no filósofos que trabajan para mejorar el destino de los animales les pido paciencia cuando las cosas se ponen difíciles —por ejemplo, cuando hay muchas páginas en las que se analiza si los animales tienen creencias, o incluso más en torno a si determinada teoría ética es la mejor en conjunto—. Desde mi punto de vista, explorar pacientemente estos y otros asuntos afines es la única manera de poder hacer una defensa razonada de los derechos de los animales. Puesto que quienes trabajan en

defensa de los intereses de los animales conocen muy bien las gastadas acusaciones de que son objeto: “irracionales”, “sentimentales”, “emocionales” o incluso peores adjetivos, podemos desmentir esas acusaciones sólo haciendo un concertado esfuerzo de no dejarnos llevar por las emociones ni exhibir nuestros sentimientos. Y esto exige un compromiso sostenido de indagación racional. Si algo de lo que sigue a veces toma más de una sola lectura para encontrarle sentido, espero que le den el tiempo necesario antes de continuar. He hecho mi mejor esfuerzo por expresar claramente las ideas difíciles, pero aun cuando lo haya logrado, eso no hace que las ideas difíciles sean fáciles.

Por último, en relación con los que llegan a este libro desde afuera de la profesión de la filosofía e independientemente de su participación en actividades relacionadas con el bienestar animal, solicito especialmente su paciencia, más aún si participan en alguno de los usos de animales que están sujetos a crítica, por ejemplo, el uso de animales en ciencia o su trato en la producción pecuaria. Como dijo Sócrates, “No por primera vez ahora, sino de siempre he sido de tal condición que a ningún otro impulso he cedido sino a la razón que, en mis reflexiones, se me aparece como la mejor”. Dos razones —la primera, los animales tienen determinados derechos morales básicos, y la segunda, el reconocimiento de sus derechos requiere cambios fundamentales en el trato que les damos— se me aparecen como las mejores cuando reflexiono en torno a ellas. No es por malicia, entonces, que el uso de los animales en la ciencia, por ejemplo, o cazar o capturar animales sean condenados en esta obra. Es por respeto a lo que, “en mis reflexiones, se me aparece como lo mejor”. Espero que quienes carecen del interés del filósofo o del activista que lucha por los animales perseveren y ayuden a poner a prueba qué tan bien he razonado sobre estos asuntos, aun si —uno podría decir, especialmente si — las conclusiones a las que llego son críticas a lo que hacen.

La posición defendida en este libro será vista por algunos como extremadamente radical y por otros como demasiado moderada. Éste es otro aspecto en el que ningún libro puede cumplir con todas las expectativas de todas las personas. Ciertamente algunas de las conclusiones a las que llego me han sorprendido incluso a mí, sin haber intentado que así fuera; el libro parece contener algo que molestaría a cada uno de los grupos de interés particular. Ustedes me entenderán cuando digo que espero que las conclusiones sean evaluadas por sus méritos, sometiendo mis argumentos a una crítica informada y justa, en vez de aprovechar declaraciones aisladas y denunciarlas como “demasiado extremas” o “demasiado radicales” o “demasiado moderadas” o “conservadoras”.

Las páginas que siguen contienen comparativamente pocos hechos sobre cómo son tratados los animales. Ya existen libros, que no serán superados pronto, que cubren estos temas. Esas obras se citan en los lugares apropiados. He operado sobre el supuesto de que quienes se tomarían un tiempo para leer este libro ya estarían familiarizados con esas obras, o bien usarían este libro como un escalón para llegar a ellas. No ha sido mi

intención rivalizar con ellas. Lo que he buscado es articular y defender, con una mayor profundidad y de manera más extensa que esos libros, qué significa asignarles derechos a los animales, por qué deberíamos reconocer sus derechos y cuáles son algunas de las principales implicaciones que esto conlleva. Aunque sea una obviedad, es necesario agregar que otros que declaran defender los derechos de los animales pueden entender estos derechos de manera muy diferente. De hecho, no sólo pueden, sino que éste es claramente el caso en algunas ocasiones. Por lo tanto, al defender el "enfoque de derechos", como lo llamo, no presumo de hablar en nombre de todos aquellos, ya sea individuos u organizaciones, que se ven a sí mismos como defensores de los derechos de los animales.

Argumentar en favor de los derechos de los animales es la preocupación dominante de las páginas que siguen, pero no la única. Lejos de permitir que los milagros tengan un papel legítimo en el argumento filosófico, no puede hacerse ninguna defensa de los derechos de los animales que no sea a su vez una defensa de los derechos de los seres humanos, y el objetivo central de esta obra es hacer exactamente eso. Por lo tanto, en un nivel más general, los argumentos expuestos podrían, y deberían, evaluarse tanto en términos de qué tan bien defienden el reconocimiento de los derechos de los seres humanos y en términos de qué tan bien defienden el reconocimiento de los derechos de los animales. Aunque creo que la defensa de uno no es ni más débil ni más fuerte que la defensa del otro, ésta es una posición que otros podrían querer refutar. En cualquier caso, puesto que el libro intenta hacer una defensa de determinados derechos humanos, los que tachan de antihumanos a los activistas por los derechos de los animales deberían ser silenciados. Estar "por los animales" no es estar "contra la humanidad". Exigir que otros traten a los animales con justicia, como lo exigen sus derechos, no es pedir nada más o nada menos que lo que se pide en el caso de cualquier humano a quien se le debe un trato justo. El movimiento por los derechos de los animales es una parte del movimiento por los derechos humanos, no lo opuesto. Los intentos de desdeñarlo tildándolo de antihumano son mera retórica.

El enfoque de derechos no es una teoría completa en su forma actual. No todas sus implicaciones se han atendido, no todas sus objeciones se han anticipado. Incluso en el ámbito de la justicia, muchas preguntas difíciles (por ejemplo, sobre la justicia en la distribución de daños y beneficios entre individuos) permanecen sin ser exploradas. La declaración más modesta hecha en su nombre es que identifica, aclara y defiende una serie de principios éticos que deben encontrar un lugar en cualquier teoría que aspire a ser la mejor teoría en conjunto. Ése no es el fin último de mis aspiraciones en teoría ética, sino el primer comienzo de la defensa de los derechos de los animales. Y es suficiente, considerados los propósitos actuales.

Pensar rigurosamente es una tarea humilde. Probablemente nadie que haya intentado

abrirse paso a través de una maraña de ideas difíciles haya salido desbordante de seguridad de que cada giro que dio fue el correcto, por las razones correctas. Hacemos nuestro mejor esfuerzo con el tiempo y el talento que tenemos, sabiendo que no podemos evitar todos los errores pero con la esperanza de arrojar alguna luz nueva sobre los oscuros contornos del pensamiento y las instituciones humanos. Comúnmente no tenemos razones para decir esto o decir más que esto, pero el tema de los derechos de los animales, en algunos aspectos, no es común. No sólo los animales son incapaces de defender sus derechos, sino que son igualmente incapaces de defenderse de quienes profesan defenderlos. A diferencia de nosotros, no pueden desconocer o rechazar las declaraciones que se hacen en su nombre. Esto hace que hablar por ellos sea una empresa moral mayor, no menor, y hace más pesada, no más liviana, la carga de los errores y de las falacias propios cuando se defienden sus derechos. Por lo tanto, con quienes encuentren en estas páginas errores que hayan eludido mi comprensión, ¿puedo tomar la inusual medida de pedirles que consideren seriamente si estos errores pueden evitarse o corregirse sin debilitar el tipo de protección que el enfoque de derechos busca para los animales? La impotencia de aquellos cuyos derechos morales debatimos, cuando los méritos de nuestros argumentos están en juego, nos impone limitaciones especiales a quienes los debatimos. Desde luego, que se identifiquen los malos argumentos y se desechen. Pero que quienes los encuentren puedan ver más allá de ellos.

Muchas personas me han ayudado a escribir este libro, entre ellos, muchos de mis antiguos maestros y estudiantes. Les agradezco a todos. Ruth Boone y Ann Rives merecen un agradecimiento especial por ayudarme a preparar el manuscrito para su publicación, Carol Leyba, por ayudarme a hacer más legible el borrador final y Sheila Berg, editora de la University of California Press, por su apoyo y aliento constantes. Aún mayor es mi deuda con Dale Jamieson, quien durante años cuestionó mi pensamiento en cada vuelta y me salvó de cometer algunos errores realmente tontos; su influencia está presente en toda la obra. La mayor parte del libro fue escrita durante el año académico 1980-1981, mientras gozaba de una beca de investigación categoría B de la National Endowment for the Humanities. Mi gratitud con esta fundación es de hecho muy grande. También estoy en deuda con el personal de la biblioteca D. H. Hill de mi universidad y con su director, I. T. Littleton, por poner a mi disposición las instalaciones de la biblioteca para propósitos de mi investigación. Mis hijos, Bryan y Karen, entendieron y aceptaron con la sabiduría de su juventud mi preocupación mientras escribía el libro, y mi esposa, Nancy, discutió cada aspecto del proyecto conmigo, mucho más allá del punto en el que yo tenía derecho a esperar que alguien lo hiciera o debiera hacerlo. Que el libro vaya a ver la luz del día es en no poca medida resultado de su paciencia y apoyo. Ella también merece parte del crédito por la selección de *San Jerónimo en su estudio*, de Stefan Lochner, como frontispicio de este libro.

T. R.
Raleigh, Carolina del Norte
26 de noviembre de 1981

AGRADECIMIENTOS

Es un placer agradecer el permiso para reproducir material de las fuentes que se mencionan a continuación. De obras que no son de mi autoría: Stephen Stich, "Do Animals Have Beliefs?". De obras propias: "McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights", "Narveson on Egoism and the Rights of Animals", "Cruelty, Kindness, and Unnecessary Suffering", "Broadie and Pybus on Kant", la introducción a *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy,* "Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights", "Vegetarianism and Utilitarianism Again", "Duties to Animals: Rawls Dilemma", la introducción a *And Justice for All: New Introductory Essays in Ethics and Social Policy,* "On the Ethics of the Use of Animals in Science", "Justice and Utility: Some Neglected Problems". Por último, debo agradecer al director, doctor Edgar Peters Bowron, y al personal del North Carolina Museum of Art, Raleigh, Carolina del Norte, por otorgarme el permiso para usar *San Jerónimo en su estudio,* de Stefan Lochner, cuya reproducción en blanco y negro aparece en el frontispicio de este libro.

1
CONCIENCIA ANIMAL

CUANDO el artista alemán Stefan Lochner (1400-1451) pintó *San Jerónimo en su estudio* (reproducido en el frontispicio de este libro), expresó a través de símbolos algunos de los momentos más memorables de la vida del santo del siglo IV. Por ejemplo, san Jerónimo era un estudioso, famoso por su traducción de la Biblia del griego al latín (la edición Vulgata); el libro en su escritorio simboliza su erudición. Un uso más interesante de los símbolos es la presencia de un león en la pintura. Según la leyenda, san Jerónimo le había sacado una espina de su garra, y el león, agradecido con su benefactor, permaneció con el santo. Aquellos que vieron la pintura de Lochner y conocían la historia de san Jerónimo y el león comprendieron el simbolismo. Nosotros, quienes tal vez sabemos poco sobre san Jerónimo, en principio sabremos aún menos por qué está presente el león. De hecho, a nuestros ojos, el animal en la pintura ni siquiera se asemeja a un león. El tamaño no es el de un león, la cola está en una posición que no parece la de un león, las patas pertenecen a alguna otra criatura que no es el león que conocemos, la cara y la oreja visible semejan a las de los humanos y la actitud del león es, podría decirse, más la de un perro pequeño, un cachorro, que la del rey de la selva. Uno podría tratar de explicar las discrepancias entre el león de la pintura de Lochner y los leones que conocemos especulando que los leones en el siglo XV eran diferentes a los leones del siglo XX. No obstante, hay una explicación más simple. Lochner, quien estaba bien versado en la historia de san Jerónimo y el león, nunca había visto un león. El león que pintó fue obra de su propia imaginación, construida a partir de la escasa información y relatos anecdóticos sobre los leones a su alcance en esa época.

Una vez que conocemos las limitaciones de Lochner, su incompetencia para captar la apariencia de un león es comprensible y perdonable. Sería poco razonable esperar que hubiera tenido una concepción precisa de un animal que nunca había visto y sobre el cual había poca información confiable. Nuestra situación es diferente. Hemos contado con suficiente tiempo y oportunidades para familiarizarnos con cómo son los leones, no sólo su apariencia externa, sino también su fisiología y su anatomía, su estructura social y su comportamiento. Cualquiera que hoy día pensara que los leones tienen el aspecto de perro cachorro que le dio Lochner sería directamente acusado de no contar con información bien documentada y de muy fácil acceso.

Así como Lochner usó símbolos en su obra, también su obra en sí se erige como un símbolo de las ideas equivocadas que tiene la humanidad sobre otros animales. Retratados como “bestias sin freno” por algunos1 y “en el nivel de los palos y las rocas” por otros,2 la humanidad ha hecho todo lo que ha podido para no reconocer, como observa la filósofa inglesa Mary Midgley, que “no nos parecemos a los animales; somos

animales”.3 Qué tan lejos han llegado nuestros predecesores, y tal vez incluso algunos de nuestros contemporáneos, en negar nuestra afinidad con otros animales es algo que queda de manifiesto, más que en ninguna otra ocasión, cuando consideramos el debate sobre la conciencia animal.*

En efecto, para la mayoría de nosotros, incluso preguntar si algún animal no humano es consciente es forzar nuestro fuerte sentido de realidad. ¿Qué podría ser más obvio que el hecho de que a los gatos les gustan las caricias, los perros sienten hambre, los alces advierten el peligro y las águilas espían a sus presas? Atribuir a los animales una percepción consciente pertenece en tal medida a una visión de sentido común del mundo que cuestionar la conciencia animal es cuestionar la veracidad del sentido común mismo. Sin embargo, aunque la creencia en la conciencia animal concuerda con el sentido común y aunque la atribución de conciencia a los animales es congruente con el lenguaje ordinario que usamos en la vida diaria (decir que “Fido quiere salir”, después de todo, no equivale a decir que “la raíz cuadrada de nueve está enojada” o que “el Monumento a Washington tiene sed”), aun cuando estos dos hechos no están en discusión y son pertinentes, el papel que tienen en el debate sobre la conciencia animal sólo puede ser razonablemente ponderado después de haber examinado ambos lados, no antes. Es más, nuestra investigación sobre esta pregunta sentará algunas bases necesarias para el análisis de la pregunta primordial que se explora en el capítulo siguiente, a saber, si algunos animales tienen creencias y deseos. Esa pregunta no se resuelve sólo defendiendo una respuesta afirmativa a la pregunta sobre la conciencia animal, pero por qué respondemos esta última pregunta como lo hacemos tiene importantes implicaciones para la pregunta sobre las creencias y deseos de los animales.

I
LA NEGACIÓN DE DESCARTES

Estamos tan acostumbrados a ver los animales como seres conscientes que muchos se sorprenden al enterarse de que alguien piensa diferente. El filósofo francés del siglo XVII René Descartes lo hace, niega todo pensamiento, con lo cual se refiere a toda conciencia, a los animales. Los animales, desde su punto de vista, son "bestias sin pensamiento", autómatas, máquinas. Pese a las apariencias en contrario, no son conscientes de nada, ni de visiones ni sonidos, ni de olores ni sabores, calor o frío; no experimentan hambre ni sed, temor ni rabia, placer ni dolor. Los animales son, apunta Descartes en determinado momento, como relojes: testimonian más habilidad que nosotros en algunas de sus acciones, así como un reloj es capaz de contar mejor el tiempo; pero, al igual que los relojes, los animales no son conscientes. "Es la naturaleza que obra, según la disposición de sus órganos. Un reloj compuesto de ruedas y resortes cuenta las horas y mide el tiempo con mucha mayor exactitud que nosotros, a pesar de nuestra inteligencia."4

Recientemente se ha planteado la pregunta de si la evidencia textual permite interpretar que Descartes negaba *toda* conciencia a los animales (la interpretación estándar). En su ensayo dedicado a este asunto,5 el filósofo inglés John Cottingham sugiere que algunos pasajes muestran que Descartes creía que los animales eran conscientes de *algunas* cosas (por ejemplo, el hambre o el miedo) y negaba sólo que pudieran tener "pensamientos sobre" aquello de lo que eran conscientes (por ejemplo, que pudieran *creer que* allí hay comida o algo cercano a lo cual temerle). Y es verdad que en una carta a Henry More, Descartes, por ejemplo, escribe: "Estoy hablando de pensamiento, no de vida y sensación. No niego la vida a los animales, dado que considero que ésta consiste simplemente en el calor del corazón; y no niego sensación, en tanto ésta depende de un órgano corpóreo".6 Sin embargo, la pregunta crucial es ¿qué entiende Descartes por *sensación*? En este punto, la evidencia parece apoyar abrumadoramente la interpretación estándar.

En su "Réplica a la objeción VI", Descartes describe tres "grados" de sensación:

> En el primero, sólo debe considerarse aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo: ello no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que procede de tal movimiento. El segundo contiene todo lo que inmediatamente resulta en el espíritu por el hecho de estar unido al órgano corpóreo así movido y dispuesto por sus objetos; y eso son las sensaciones de dolor, cosquillas, hambre, sed, colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y otras semejantes… Por último, el tercer grado comprende todos los juicios que solemos hacer desde nuestra primera edad, tocantes a las cosas que nos rodean con ocasión de las impresiones o movimientos que se producen en los órganos de nuestros sentidos.7

El primer grado de sensación es común a los animales y los humanos; "depende —en las palabras de la carta de Descartes a More— de un órgano corpóreo" y así puede

atribuirse a cualquier ser que tenga el órgano corpóreo apropiado, incluso los animales. Por ejemplo, un ser humano y una jirafa pueden ambos tener sensaciones de visión, en este sentido de "tener sensaciones". Pero en *este* sentido, decir que los animales "tienen sensaciones" sólo es decir que tienen órganos sensoriales (por ejemplo, ojos y oídos) que pueden ser movidos por estímulos externos; y esta estimulación puede ocurrir, implica claramente Descartes, *sin* que esté "el espíritu […] unido al órgano corpóreo así movido" y por tanto, sin conciencia. Entonces, conceder que los animales "tienen sensaciones" de primer grado de ninguna manera implica que sean conscientes.

A diferencia de este primer grado, los dos grados de sensación restantes sólo son posibles si está presente una mente o espíritu, ya sea por estar "unido al órgano corpóreo así movido" (el segundo grado) o que se trate de "juicios […] tocantes a las cosas que nos rodean" (el tercer grado). Ahora bien, una parte esencial de la filosofía de Descartes, como el mismo Cottingham reconoce sin reserva alguna,8 es que los animales no tienen mente. Entonces, dado que, según Descartes, tener otras sensaciones que no sean las de primer grado requiere la presencia de una mente, la enseñanza de Descartes debe ser que los animales no tienen sensaciones del grado dos ni del tres. Por tanto, Cottingham está en lo correcto al apuntar que Descartes, como dice en su carta a More, no niega que los animales tengan sensaciones, pero no lo está cuando piensa, como evidentemente lo hace, que la atribución de sensaciones a los animales por parte de Descartes muestra que este último cree que los animales son conscientes, al menos en algún grado. Es perfectamente posible, dada la concepción de Descartes de la sensación, decir que los animales "tienen sensaciones", por un lado, y, por el otro, negar que sean conscientes. Entonces, la objeción de Cottingham a la interpretación estándar yerra, y es esta interpretación de Descartes la que se considerará en el argumento que viene a continuación. En pocas palabras, cuando Descartes niega que los animales "tienen pensamiento", niega que se percaten conscientemente de algo; esas "sensaciones" que tienen no son nada más que "aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo". Si bien es cierto que, como observa Cottingham, "creer que un perro con una pata rota no siente realmente dolor cuando gime es un logro bastante extraordinario, incluso para un filósofo",9 existen bases pertinentes para atribuir este logro a Descartes.

Descartes, de hecho, no es el único que lo ha logrado, ni entre los filósofos, como veremos, ni entre los científicos de hoy en día, como atestigua ampliamente el siguiente pasaje, escrito por un desconocido contemporáneo de Descartes:

> Los científicos (cartesianos) les administraban golpes a los perros con una perfecta indiferencia y se burlaban de los que sentían compasión por estas criaturas como si sintieran dolor. Decían que los animales eran relojes; que los gritos que emitían cuando eran golpeados sólo eran el ruido de un pequeño resorte que había sido accionado, pero que todo el cuerpo no sentía nada. Ellos clavaban a los pobres animales con las patas para arriba en un tablón para viviseccionarlos, para ver la circulación de la sangre, que era un gran tema de

controversia.10

Aunque se dice que el propio Descartes tuvo un perro de mascota al que trataba bien, *como si* el animal fuera consciente,11 la práctica de estos fisiólogos era congruente con el espíritu de sus enseñanzas, las cuales, escribe Descartes, “no son tan crueles con los animales como indulgentes con la humanidad… puesto que la absuelven de la sospecha de cometer un crimen cuando los mata o se los come”.12

II
CÓMO NO OBJETAR A DESCARTES

Es tentador desechar la posición de Descartes sin pensarlo dos veces, como si fuera el producto de un loco. Sin embargo, Descartes está lejos de ser un loco y su negación de la conciencia en los animales no puede, y no debería, descartarse al estilo *ad hominem;* es decir, no deberíamos desechar *lo* que dice atacándolo a *él* como persona. Descartes tenía muy claro que la concepción del sentido común era que los animales eran conscientes y que negarlo podía excitar airadas protestas. Y sin embargo lo niega, observando que la creencia en la conciencia de los animales es un "prejuicio al que estamos acostumbrados desde nuestra primera edad".13

Es significativo que Descartes catalogue esta creencia como "prejuicio". Un prejuicio es una creencia que aceptamos acríticamente, sin ponerle la debida atención a la necesidad de justificarla. Por ejemplo, si las personas creen que el mundo es plano sin inquirir en las razones para aceptarlo, están prejuiciadas. La posición de Descartes es que este mismo diagnóstico aplica a la creencia de que los animales son conscientes: simplemente no nos hemos tomado el tiempo para entenderla y justificarla. Si, en respuesta, protestamos diciendo que "todos creen que los animales son conscientes", la ineficacia de nuestra respuesta puede verse fácilmente. Nosotros no cambiaríamos nuestro veredicto sobre la creencia de que la Tierra es plana sólo porque todas o la mayoría de las personas creen que la Tierra es plana. Tampoco debería Descartes cambiar su veredicto sobre la creencia en la conciencia de los animales por razones similares. Aun si fuera verdad que "todos creemos que los animales son conscientes" (¿y cómo podría esto ser verdad, dado el disenso de Descartes?), la apelación a que "todos creemos", en esta fase, simplemente podría cobijar un prejuicio desnudo con el manto de la respetabilidad.

La necesidad de enfrentar directamente a Descartes, en vez de tratar de evitar la confrontación por medio de recursos *ad hominem,* puede aclararse de otra manera. Piénsese en el comportamiento de un perro ante el sonido de las pisadas de un amigo. El perro se comporta con excitación. No hay otra palabra para decirlo. Brinca, ladra, rasca la puerta, mueve la cola: un verdadero baile derviche. Si Descartes negara esto, entonces su posición sobre los animales podría desecharse fácilmente. Es una cuestión de percepción ordinaria que el perro se comporta como se describió y de un uso correcto del lenguaje ordinario bajo estas circunstancias decir que el perro "está excitado". No obstante, Descartes no niega nada de esto. Lo que niega es que debamos atribuirle conciencia al perro para explicar el comportamiento observado en él. La diferencia entre Descartes y quienes aceptan la conciencia animal no es un desacuerdo respecto de cualquier hecho relacionado con el comportamiento animal manifiesto. El desacuerdo concierne a *cómo podemos explicar o entender mejor* estos hechos.

Una vez que hemos visto todo esto, también deberíamos ver que no tiene sentido tratar de objetar la posición de Descartes respecto de los animales recitando cualquier hecho sobre comportamiento animal, por ejemplo, que el perro se comporta con excitación, que las marsopas son leales o que un gato una vez viajó por su cuenta 4 800 kilómetros para reunirse con sus compañeros humanos. La recitación de estos hechos no es una objeción a Descartes. *Él* los puede aceptar todos. La pregunta que separa a Descartes de sus críticos es *¿cómo van a interpretarse y explicarse estos hechos?*

a) Antropomorfismo

Hay una consideración más que milita en contra de la aceptación acrítica del sentido común en este contexto. Es el problema del antropomorfismo. Webster define el sentido pertinente del verbo *antropomorfizar* como "atribuir características humanas a cosas no humanas". Tomada literalmente, la definición no es satisfactoria, dado que "estar vivo", por ejemplo, es una "característica humana" y aun así no somos culpables de antropomorfismo si decimos que un árbol o un calamar "están vivos". Lo que debe significar la definición es que antropomorfizamos si atribuimos a cosas no humanas una característica que pertenece *sólo* a los humanos, como en "la luna contemplaba en un estado místico" o "la hierba firmó un contrato con la lluvia". Antropomorfizar no es decir cosas sin sentido; lo que se dice es inteligible y hay un motivo para decirlo así; es sólo que lo que se dice no es una verdad literal. Antropomorfizar es hacer del objeto hablado más de lo que es. Es hablar como si fuera como los humanos cuando no lo es.

Ahora bien, si la conciencia fuera una característica sólo de los humanos, entonces seríamos culpables de antropomorfismo si consideráramos que los animales son conscientes; haríamos que los animales fueran más de lo que son, erróneamente los retrataríamos como iguales a los humanos. Supongamos que la acusación de antropomorfismo se hace en contra de quienes ven a los animales como conscientes. ¿Cómo puede enfrentarse esto? Con seguridad, no repitiendo la atribución, no importa cuántas veces se repita y no importa cuántas personas diferentes la repitan. Todo lo que puede demostrar la repetición de la atribución es cuánta gente ve a los animales como conscientes y este hecho, si bien puede ser de interés en otros contextos, es infructuoso en el presente; por mucha gente que piense que los animales son conscientes, es muy posible que la posición que tienen estas personas sea antropomórfica. Dada la acusación de antropomorfismo a la afirmación de que los animales son conscientes y dada la incapacidad de tratar de enfrentarla insistiendo uno mismo o consiguiendo que otros insistan en que los animales son conscientes, debería quedar claro que debe encontrarse otra manera de enfrentar esta acusación.

Entonces, hemos visto que Descartes no está tan loco como para negar que el perro

se comporta excitadamente ante el sonido de los pasos de su amigo. Lo que sí niega es que esto demuestre que el perro se percata conscientemente de algo, ya sea de los sonidos (sensaciones de segundo grado) o de su creencia de que los sonidos son de su amigo (sensaciones de tercer grado). También hemos visto que ciertas formas tentadoras de replicarlo no pasan. Antes de desarrollar una respuesta más razonada, necesitamos considerar por qué Descartes —un hombre de gran inteligencia bajo cualquier parámetro, verdaderamente un pensador pionero de la filosofía, las matemáticas y las ciencias naturales— presenta una posición tan contraria al sentido común. Una investigación del pensamiento de Descartes revela una diversidad de razones, algunas de las cuales vamos a considerar en las páginas que siguen.

III
EL PRINCIPIO DE PARSIMONIA

En primer lugar, Descartes parece aceptar el *principio de parsimonia* o *simplicidad* en relación con la explicación científica de los fenómenos. El filósofo inglés del siglo XIV Guillermo de Occam expresa este principio con una simplicidad admirable cuando declara que "las entidades no deben multiplicarse más allá de lo necesario". Este principio, con frecuencia referido como "la navaja de Occam", significa que es mejor (esto es, racionalmente preferible) explicar los fenómenos haciendo la menor cantidad posible de presunciones. Si nos imaginamos que hay dos teorías ante nosotros, en donde cada una ofrece una explicación inteligible de una gama igual de hechos y las dos son iguales respecto de lo que podrían predecir, pero una requiere que hagamos menos presunciones que la otra, entonces el principio de parsimonia nos manda aceptar la más simple, aquella con menos presunciones. Aunque los debates generados por este principio están lejos de ser simples, parece eminentemente razonable. Después de todo, ¿cómo puede ser razonable hacer más presunciones cuando con menos es suficiente?

Ahora bien, podría interpretarse que Descartes creía que teníamos opciones en relación con la explicación del comportamiento animal. La primera alternativa (llamémosla la *alternativa mecanicista*) es explicar el comportamiento animal en términos puramente mecánicos. Se ve a los animales, en palabras de Descartes, como "máquinas de la naturaleza", que difieren de las máquinas *pinball*,* digamos, en que los animales están vivos mientras que estas máquinas no, pero esencialmente todavía son como estas máquinas en el sentido de que ni los animales ni las máquinas *pinball* son conscientes. En el caso de las máquinas *pinball*, explicamos su comportamiento, por decirlo muy burdamente, en términos del paso de una corriente eléctrica a través de una miríada de circuitos, en donde la corriente es activada por el impacto de la bola de metal y no hay ningún momento en el comportamiento de la máquina *pinball* en donde ésta deba estar consciente para poder hacer lo que hace. Una explicación puramente mecánica es suficiente. Bien, los animales son como una máquina *pinball*, de acuerdo con la alternativa mecanicista, aunque las mecánicas de su comportamiento difieran respecto de las de máquinas sin vida. En lugar de corriente eléctrica que pasa a través de cables y circuitos, los animales tienen, así pensaba la ciencia en la época de Descartes, diversos "humores" o "espíritus animales", los cuales, al viajar a través del flujo sanguíneo, provocan, cuando son estimulados, diversas respuestas de comportamiento en el animal; un tipo de estimulación del espíritu animal provoca el comportamiento hambre, por ejemplo, mientras que otro causa comportamientos asociados con el miedo. Es verdad que hoy en día la creencia en los espíritus o humores animales ha sido remplazada por conceptos fisiológicos y neurológicos alternativos que fungen como términos en el modelo explicativo de estímulo-respuesta, pero Descartes probablemente vería el avance

en nuestro entendimiento de la fisiología de los animales como algo que le agrega credenciales, en vez de sembrar dudas, al argumento por la alternativa mecanicista. Cuanto más entendemos cómo son los animales, probablemente creería Descartes, más razones tenemos para verlos esencialmente como a las máquinas hechas por el hombre: no conscientes, sin percatarse de nada. Así como es irracional suponer que una máquina *pinball* se siente amenazada, enojada, humillada o sufre dolor cuando, debido a que jugamos demasiado vigorosamente, se enciende el "¡", también es irracional creer que los animales se sienten amenazados, enojados, humillados o sufren dolor; *sus* gritos y gemidos son meramente *su* manera mecánica de indicar *tilt.* Por tanto, la alternativa mecanicista no niega ningún hecho observable sobre cómo se comportan los animales. Lo que hace es ofrecer una explicación de este comportamiento, y de la naturaleza animal en general, que niega la conciencia en los animales. Tal vez no sea un logro tan destacable, tan "extraordinario", que una mente poseída de (o por) una visión mecanicista pueda, como hicieron los científicos cartesianos, "administrarles golpes a los perros con perfecta indiferencia".

Ésta, muy burdamente, es la alternativa mecanicista. La segunda (la *alternativa no mecanicista*) difiere, no porque discuta ningún hecho sobre la anatomía o fisiología animal, no porque niegue que los animales se comportan como lo hacen, sino porque afirma que muchos animales, no sólo los seres humanos, son conscientes. Esta segunda alternativa ciertamente parece ser menos simple que la alternativa mecanicista, puesto que involucra dos presunciones, no sólo una, sobre la constitución básica de los animales: los animales no son *sólo* "máquinas vivientes" más o menos complicadas, también son más o menos conscientes o capaces de percatarse de las cosas.

Supongamos que aceptamos el principio de parsimonia y supongamos que concedemos, sólo como hipótesis, que cada una de las alternativas recién explicadas proporciona una explicación del comportamiento animal equivalente a la otra. ¿Qué alternativa sería más razonable escoger? Dadas estas presunciones, la razón estaría del lado de la alternativa mecanicista, en donde los animales son vistos esencialmente como si fueran máquinas *pinball*. Ésta es la alternativa que escogió Descartes y algunas de sus razones para escogerla, pronto veremos que no todas, se basan en consideraciones de parsimonia o simplicidad. Podremos encontrar algunas fallas en el argumento de Descartes, pero al menos lo anterior debería servir para mostrar que Descartes tiene razones, tiene un argumento para negar la conciencia animal. No hace esta negación en un vacío argumentativo.

Sin embargo, que Descartes tenga razones no garantiza que tenga buenas razones y ahora debemos inquirir en los méritos del argumento para aceptar la alternativa mecanicista. ¿Proporciona una explicación más simple de los hechos? Ésta es la pregunta central ante nosotros. Al responderla debemos tener especial cuidado en no evadir la

pregunta suponiendo que los animales son conscientes y también debemos evitar criticar la posición de Descartes simplemente apelando al sentido común o “lo que todos creemos”, puesto que estas últimas apelaciones invitarían a la predecible protesta de Descartes de que están encarnando un “prejuicio”.

IV
LA OBJECIÓN DE LA METTRIE

El filósofo y médico francés del siglo XVIII Julien Offay de La Mettrie sugiere una manera de objetar a Descartes.14 Ésta consiste en forzar la alternativa mecanicista para que pruebe más que aquello de lo que se percata Descartes. Pues si, como alega esta alternativa, no debemos ver a los animales como seres conscientes puesto que podemos explicar *su* comportamiento en términos mecanicistas, ¿por qué no podemos hacer lo mismo en el caso de los *seres humanos*? Y si podemos, ¿no tenemos que concluir que los humanos, no sólo los animales, son "máquinas"? Después de todo, ¿qué podría ser más simple, más acorde con el principio de parsimonia, que explicar todo el comportamiento, incluido el de los humanos, en referencia a un solo principio? En contraste con Descartes, La Mettrie lleva la alternativa mecanicista un paso más allá al concluir que la "vida mental" de los humanos no es ni más ni menos que las alteraciones de los "humores" en el sistema nervioso central.

Una respuesta que Descartes podría dar es impertinente. En una carta al marqués de Newcastle, Descartes escribe que si los animales fueran conscientes como nosotros, "tendrían un alma inmortal como nosotros. Esto es improbable, porque no hay razón alguna para creerlo de algunos animales sin creerlo de todos los animales y muchos de ellos, tales como las ostras y las esponjas, son demasiado imperfectos como para que esto sea creíble".15 Lo que Descartes parece estar alegando aquí es que a los humanos debería considerárseles conscientes, pero no a los animales, porque nosotros somos inmortales y los animales no. Descartes está confundido. La adjudicación de *conciencia* a cualquier individuo determinado no implica que ese individuo tenga un alma inmortal. Las personas que niegan que "hay vida después de la muerte" no están obligadas a negar su propia conciencia en esta vida o a hacer una negación similar en el caso de otros. Podría ser verdad que el que Descartes atribuyera conciencia y por tanto, desde su punto de vista, mente o alma (usa los términos de manera indistinta) a los seres humanos mientras que les niega vida mental a los animales se debiera en gran medida a sus convicciones religiosas o a las convicciones religiosas de los eclesiásticos a los que estaba obligado a complacer,16 más que a su respeto por el principio de parsimonia. Sin embargo, cualesquiera que fueran las razones de Descartes para equiparar la mente (consciente) al alma (inmortal), no hay una buena razón por la cual debamos imitarlo. Las esponjas y las ostras podrán no ser conscientes, pero si lo son o no, es una cuestión a decidir en su caso, como en el caso de los seres humanos, independientemente de la cuestión sobre las almas inmortales.

V
LA PRUEBA DEL LENGUAJE

A diferencia de la primera, la segunda réplica de que dispone Descartes es pertinente a la objeción planteada por La Mettrie. Supongamos que pudiéramos señalar un tipo de comportamiento que sólo pueda explicarse postulando la conciencia; y supongamos además que pudiera demostrarse que los humanos, pero no los animales, exhiben este tipo de comportamiento; entonces, podríamos atribuirle conciencia a los humanos pero negársela a los animales, independientemente de consideraciones impertinentes sobre quién o qué es lo suficientemente "perfecto" como para tener un alma inmortal.

Uno puede encontrar dicho argumento en Descartes: el tipo de comportamiento es el comportamiento lingüístico, un comportamiento, cree Descartes, que sólo los humanos pueden tener. Entre los pasajes pertinentes de sus escritos, el siguiente es tal vez el más claro en este punto.

> De hecho, ninguna de nuestras acciones externas puede mostrarle a nadie que las examine que nuestro cuerpo no es sólo una máquina que se mueve a sí misma, sino que contiene un alma con pensamientos, con excepción de las palabras u otros signos que son pertinentes a temas particulares sin expresar ninguna pasión. Digo palabras u otros signos porque los sordomudos usan señas de la misma manera que nosotros usamos palabras habladas, y digo que estos signos deben ser pertinentes para excluir el habla de los pericos sin excluir el habla de los locos, que es pertinente a temas particulares aun cuando no esté guiada por la razón. También agrego que estas palabras o signos no deben expresar ninguna pasión para excluir no sólo los gritos de alegría o tristeza y otros similares, sino también cualquier cosa que se les pueda enseñar a los animales por medio del entrenamiento. Si le enseñas a una urraca a decirle buen día a su dueña, esto sólo puede lograrse haciendo que la emisión de esta palabra sea la expresión de una de sus pasiones. Por ejemplo, será la expresión de la esperanza de comer, si siempre que la dice se le da un bocado. De manera similar, todas las cosas que se les enseña a hacer a los perros, caballos y monos sólo son expresiones de su temor, esperanza o alegría; en consecuencia, pueden realizarlas sin ningún pensamiento. Ahora bien, me parece muy impresionante que el uso de las palabras, así definidas, sea peculiar de los seres humanos. Montaigne y Charron pudieron haber dicho que hay más diferencia entre un ser humano y otro que entre un ser humano y un animal, pero nunca se ha sabido de un animal que sea tan perfecto como para usar signos para hacer que otros animales entiendan algo que no exprese pasión; y no hay un ser humano tan imperfecto como para no hacerlo, dado que incluso los sordomudos inventan señas especiales para expresar sus pensamientos. Esto me parece un argumento muy fuerte para probar que la razón por la cual los animales no hablan como lo hacemos nosotros no es que carezcan de los órganos sino que no tienen pensamientos. No puede decirse que se hablan unos a otros y que nosotros no podemos entenderlos, puesto que dado que los perros y otros animales nos expresan sus pasiones, expresarían también sus pensamientos si tuvieran alguno.17

Este y otros pasajes relacionados18 plantean más preguntas que respuestas. Algunas de éstas serán tomadas en cuenta en lo que sigue. Por el momento, es suficiente con enfatizar que Descartes aquí recomienda una prueba en particular, de aquí en más referida como *la prueba del lenguaje,* para determinar qué individuos son conscientes. Los individuos que son capaces de expresar sus pensamientos usando un lenguaje, ya sea de palabras o su equivalente (por ejemplo, las señas usadas por los sordomudos), pasan

la prueba y de este modo manifiestan su conciencia. Aquellos que son incapaces de hacerlo reprueban así la prueba del lenguaje y de esta manera demuestran que "no tienen pensamientos" y, por lo tanto, dada la interpretación estándar de la posición de Descartes en cuanto a la relación entre pensamiento y conciencia, prueban que carecen de conciencia. Descartes cree que ningún animal puede pasar esta prueba. Vale la pena preguntarse, antes de poner a prueba la adecuación de la prueba del lenguaje misma, si está en lo correcto.

a) ¿Pueden usar lenguaje los animales?

Sería injusto para Descartes criticarlo por no haber tomado nota de los esfuerzos por enseñar a los primates, entre ellos, gorilas y chimpancés, un lenguaje como la lengua de señas estadunidense para los sordos (ASL, por sus siglas en inglés). Tales esfuerzos no fueron realizados —aunque sí fueron imaginados (por ejemplo, por La Mettrie)— sino hasta hace muy poco tiempo. Una serie de libros y artículos han historiado esta empresa, y muchos defensores de la alternativa no mecanicista han dado rápidamente su apoyo entusiasta a estos primeros informes. Si este apoyo pudo haber sido un poco prematuro, es un punto por discutir. El siguiente registro de una entrevista, realizada en ASL, entre el reportero del *New York Times,* Boyce Rensberger y Lucy, una chimpancé de ocho años de edad que había recibido instrucción en la lengua de señas estadunidense, es característico de los primeros resultados que llegaron al público en general.

> REPORTERO (sosteniendo una llave): ¿Qué es esto?
> LUCY: (Una) llave.
> REPORTERO (sosteniendo un peine): ¿Qué es esto?
> LUCY: (Un) peine (toma el peine y peina al reportero, luego le pasa el peine al reportero). Péiname.
> REPORTERO: Ok (peina a Lucy).
> …
> REPORTERO: Lucy, ¿quieres ir afuera?
> LUCY: Afuera, no. Quiero comida, (una) manzana.
> REPORTERO: No tengo comida, lo siento.

En relación con la entrevista, Rensberger escribe:

> Breve. No especialmente profunda. Pero definitivamente comunicación… Después de cada intercambio, Lucy y yo nos mirábamos fijamente a los ojos por unos pocos segundos. No sé cómo se sintió ella, pero yo estaba nervioso. Estaba participando en algo extraordinario. Estaba conversando en mi propio lenguaje con un miembro de otra especie de seres inteligentes.19

Hay muchas preguntas, muy profundas y también perturbadoras, que registros como éste dejan sin responder. Dos destacan en particular. La primera concierne a la naturaleza del lenguaje. ¿Qué es un lenguaje? Si no sabemos eso, la declaración de que Lucy es

“capaz de usar un lenguaje” sigue siendo oscura. Tal vez le estamos atribuyendo a Lucy más méritos de los que merece su comportamiento. Por ejemplo, si un lenguaje, concebido adecuadamente, involucra no sólo un vocabulario (palabras, señas), sino también reglas de sintaxis que gobiernan cómo los elementos de este vocabulario pueden encadenarse apropiadamente, entonces, posiblemente el desempeño de Lucy no constituya un uso genuino del lenguaje o, alternativamente, el uso de un lenguaje genuino. Los temas son complicados, mucho más allá del alcance de la presente indagación. Con todo, es importante darse cuenta de que ésta es una pregunta que debe explorar cualquiera que vea a un chimpancé como Lucy como un usuario de lenguaje.

Segundo, aun suponiendo que Lucy califique como usuaria de lenguaje, uno podría preguntarse qué tan competente es en comparación con, digamos, un niño que está en la primera etapa de la adquisición del lenguaje. Recientemente han surgido serias dudas respecto de la creencia de que los chimpancés y estos niños muestran la misma competencia. La persona que plantea las dudas más fuertes difícilmente puede considerarse que no esté calificada ni tampoco describirse como alguien que tiene un interés tendiente a desacreditar las capacidades lingüísticas de los animales. Herbert S. Terrace, profesor de psicología de la Universidad de Columbia, dirigió una labor de cuatro años para enseñar la lengua de señas estadunidense a un chimpancé llamado Nim Chimpski. Nim dominaba las señas de mucho más de 100 palabras, entre ellas *terminar*, *baya*, *hola*, *dormir*, *silla* y *jugar*. Todas las primeras interpretaciones del éxito del chimpancé indicaban que tenía una facilidad considerable en adquirir la lengua. Sin embargo, bajo una reconsideración más cuidadosa de la evidencia, que incluía videos de las sesiones que involucraban a Nim y sus maestros, Terrace llegó a cuestionar sus primeras presunciones. Surgió una serie de factores pertinentes. Por ejemplo, a diferencia de los niños, entre ellos niños sordos que aprenden el lenguaje de señas, Nim nunca llegó al punto en donde regularmente extienden el largo de la oración.

> Habiendo aprendido a componer expresiones que relacionan un sujeto y un verbo (como “papá come”) —escribe Terrace— y expresiones que relacionan un verbo con un objeto (como “come manzana”), el niño aparentemente aprende a vincularlas dentro de enunciados más largos que relacionan el sujeto, el verbo y el objeto (como “papá come manzana”). Más tarde, el niño aprende a elaborar ese enunciado dentro de declaraciones como “papá no comió manzana” o “¿cuándo va a comer manzana papá?” y continúa realizando elaboraciones todavía mayores. Pese al incremento sostenido en el volumen de vocabulario de Nim, la longitud media de sus enunciados no aumentó.20

Otro par de hallazgos pertinentes fueron el grado en el cual Nim hacía señas espontáneamente (esto es, sin que alguien más iniciara la conversación) y la frecuencia con que las señas utilizadas por Nim habían sido usadas por la otra parte en la conversación. Un estudio estadístico de lo que se llama *análisis del discurso* de los niños que aprenden una lengua, como el español, muestra que los niños con frecuencia son

más capaces de responder que de iniciar una conversación (70% de los enunciados de los niños eran ocasionados por lo que decía alguien más), pero que "en la mayoría de las ocasiones, el niño no respondía simplemente repitiendo lo que el padre había dicho, sino que agregaba algo al enunciado del padre o creaba uno nuevo con palabras totalmente diferentes. Menos de 20% de los enunciados de los niños eran imitaciones del enunciado de sus padres".21 Terrace observa que el caso de Nim es muy diferente.

> Durante el último año de Nim en Nueva York sólo 10% de sus locuciones grabadas en video fueron espontáneas. Aproximadamente 40% fueron imitaciones o reducciones. Si las conversaciones que grabamos y transcribimos eran representativas de las miles de conversaciones de las que derivó nuestro corpus —y no veo ninguna razón para pensar que no lo eran— debo concluir que las locuciones de Nim eran menos espontáneas y menos originales que las de un niño.22

Así, Terrace escribe:

> Por lo tanto, tengo que concluir —aunque con renuencia— que mientras no se puedan rechazar todas las explicaciones posibles aparte de la capacidad intelectual para ordenar las palabras de acuerdo con alguna regla gramatical, sería prematuro concluir que el ordenamiento de un chimpancé muestra la misma estructura evidente en las oraciones de un niño. El hecho de que las locuciones de Nim fueran menos espontáneas y menos originales que las de un niño y que sus enunciados no se volvieran más largos a medida que adquiría más experiencia en el uso del lenguaje de señas indica que buena parte de las estructuras y del sentido de sus combinaciones estaba determinada, o el menos sugerida, por las locuciones de sus maestros.23

Desde luego, incluso si la idea de que los chimpancés no tienen la misma capacidad que los niños pequeños para adquirir una lengua fuera una idea consolidada, no se deduciría de ahí que no tienen ninguna capacidad. El tema de hasta qué grado los chimpancés y otros primates pueden "aprender a hablar" sigue ameritando mayor estudio, como también la pregunta ¿qué es el lenguaje? Ninguno de estos temas puede tratarse en detalle aquí. Es suficiente para los propósitos actuales recordar que no contamos con toda la evidencia y que, hasta que sepamos más, haríamos bien en tener presentes las palabras de advertencia de Terrace: no hay que ser "prematuros" en adjudicar capacidades lingüísticas significativas a los no humanos como Nim.

Totalmente aparte de los problemas relacionados con el uso del lenguaje por parte de chimpancés o gorilas, todavía hay un punto que clama ser atendido. Supongamos que, contrariamente a la posición de Descartes, hay algunos animales que *son* capaces de usar el lenguaje para expresar sus pensamientos: chimpancés y gorilas, conjeturemos, y tal vez unos pocos más. El hecho por sí mismo —si es que es un hecho— no tiene ningún peso para las muchas otras especies de animales cuyos miembros no son capaces de desarrollar la habilidad de usar un lenguaje como la lengua de señas estadunidense. Así, si, siguiendo a Descartes, acordáramos que el uso de un lenguaje para expresar pensamientos es la prueba decisiva para determinar qué animales son conscientes, lo máximo que podríamos hacer es corregir a Descartes por ser demasiado conservador.

Además de los humanos, habría otras pocas especies cuyos miembros son conscientes. En cuanto a perros y gatos, gallinas y puercos, llamas y tigres, por ejemplo, puesto que no han dado ninguna evidencia de ser capaces de dominar el uso de un lenguaje apropiado, permanecerían en la categoría que les asignó Descartes. Permanecerían en la categoría de "bestias sin pensamiento". Éste no es el resultado que querrían muchos que aceptan el enfoque no mecanicista de los animales, lo cual debería ser suficiente para dirigir su atención crítica a otros temas más fundamentales. La pregunta que deberían plantear no es ¿cuántos animales pueden usar un lenguaje para expresar sus pensamientos?, sino ¿es el uso del lenguaje una prueba razonable para determinar qué individuos son conscientes?

b) Sobre la adecuación de la prueba del lenguaje

La prueba del lenguaje sostiene que los individuos que son incapaces de usar un lenguaje carecen de conciencia. Esto no puede ser verdad. Si toda la conciencia dependiera de que uno fuera usuario de un lenguaje, estaríamos obligados a decir que los niños, antes de que alcancen una edad en la que puedan hablar, no pueden ser conscientes de nada. Esto no sólo va en contra del sentido común —una apelación que, como se mencionó antes, Descartes probablemente descartaría alegando posiblemente un prejuicio— sino que, lo que es más importante, vuelve totalmente misterioso, en el mejor de los casos, cómo podrían los niños aprender a usar un lenguaje. Pues si previo a su dominio de un lenguaje, los niños no son conscientes de nada —esto es, no son conscientes de sonidos, ni luz o sensaciones táctiles— entonces ¿cómo vamos a enseñarles los rudimentos de, digamos, el español? ¿Vamos a escribírselos? Pero si no son conscientes de *nada,* no puede haber nada que puedan aprender por medio de la vista. ¿Vamos a decírselos? Pero si carecen *totalmente* de conciencia, ¿cómo van a llegarles los sonidos? El punto es que la instrucción en el uso de un lenguaje requiere una *recepción consciente* por parte del aprendiz. A no ser que supongamos que antes de aprender un lenguaje un niño puede ser consciente de algo, no vamos a poder explicar cómo lo aprenden los niños. Por lo tanto, cuando discutimos la adecuación de la prueba del lenguaje como prueba de que existe conciencia, no se nos debe ver como si tratáramos de combatir el enfoque de Descartes apelando meramente al sentido común. Puesto que la prueba del lenguaje implica que los niños previamente a usar un lenguaje no son para nada conscientes y dado que esto vuelve misterioso (¿milagroso?) cómo podrían aprender a usar el lenguaje los niños, tenemos razones basadas en principios para rechazar la adecuación de la prueba. Sin embargo, una vez que hemos llegado tan lejos, no podemos tratar la prueba del lenguaje como un tipo de doble estándar, permitiendo que los humanos no tengan que pasarla para ser conscientes e insistiendo en que los animales sí. Si un niño pequeño puede ser

consciente independientemente de aprender un lenguaje, no podemos negar razonablemente lo mismo para los animales, pese a la incapacidad de estos últimos de decir de qué son conscientes.

Uno puede anticipar la siguiente objeción. No podemos argumentar que los perros y los gatos tienen que ser conscientes antes de que aprendan a usar el español, digamos, puesto que de lo contrario nunca podrían aprender a usarlo. Y no podemos argumentar de esta manera por la simple razón de que los perros y los gatos *nunca aprenden* a usar un lenguaje tal como la lengua española. Esta falta de analogía entre el caso de los humanos y el de los animales sugiere un argumento para negar la conciencia a los animales mientras que se le adjudica a los humanos.

1. Sólo aquellos seres que tienen un potencial para dominar un lenguaje son conscientes sin tener que dominarlo.
2. Los animales (con la posible excepción de los chimpancés y los gorilas, digamos) carecen de este potencial.
3. Por lo tanto, los animales (con pocas excepciones posibles) no son conscientes.

Existen bases razonables para negar la primera premisa de este argumento. Ciertamente, algunos humanos deficientes mentales, que carecen del potencial para la adquisición de un lenguaje, no obstante parecen ser conscientes de algunas cosas, por ejemplo, sonidos y dolores. Entonces, si algunos humanos que carecen del potencial para adquirir un lenguaje son conscientes, uno no puede negar que los animales que carecen de este potencial puedan serlo. Es más, incluso en el caso de aquellos humanos que sí tienen el potencial para volverse usuarios del lenguaje, no queda claro cómo este potencial les asegura una conciencia prelingüística de hecho. Hay problemas muy conocidos involucrados en inferir qué es de hecho a partir de qué es potencial. Cuando Henry Aaron era un infante de brazos, era verdad que potencialmente era la persona que marcaría más cuadrangulares en una carrera en una liga mayor de beisbol y, como resultaron las cosas, de hecho impuso este récord. Sin embargo, de aquí no se deduce que el infante de brazos que es Henry Aaron *en ese momento* realmente contenga ese récord; cuando mucho se podrá deducir que él, en su momento, impondrá el récord. De manera similar, incluso si la bebé Jane tiene el *potencial* de volverse usuario de un lenguaje e incluso si es verdad que para ser usuario de un lenguaje *de hecho* uno tiene que ser consciente, de aquí no se deduce que ella sea consciente realmente porque tiene el potencial para aprender un lenguaje. Cuando mucho lo que se deduciría es que en su momento se volverá consciente, la cual es una creencia significativamente diferente a la expresada en la premisa inicial de este argumento.

Aun así, incluso conceder tanto a este argumento sería concederle más de lo que merece, puesto que la primera premisa supone, sin explicar, que existe una conexión

especial entre, por un lado, ser capaz de usar un lenguaje, que incluye tener el potencial de hacerlo, y, por el otro, ser consciente. Sin embargo, si *existe* tal conexión es justamente el tema en cuestión. Por lo tanto, como están las cosas, la premisa 1 de este argumento es una petición de principio: supone la verdad de eso mismo que está llamada a probar. Por esta razón, si no por otras, este argumento no justifica la creencia de que sólo los seres que son conscientes son los que pasan la prueba del lenguaje o tienen el potencial para hacerlo.

VI
ESCEPTICISMO

En esta coyuntura, los cartesianos en particular enfrentan un serio problema. Dado que *a)* declaran que el comportamiento de los animales se explica por la alternativa mecanicista pero acuden a la alternativa no mecanicista para explicar el comportamiento de los seres humanos; dado que *b)* la apelación a la inmortalidad de las almas es irrelevante para preguntar quién o qué es consciente (sección IV) y dado que *c)* se ha demostrado que la prueba del lenguaje es menos decisiva de lo que supone Descartes (sección V), ¿cómo van a evitar los cartesianos la conclusión de que los seres humanos también, no sólo los animales, son "bestias sin pensamiento"? Como señalé anteriormente (sección IV), ésta es la conclusión a la que debería arribar Descartes según La Mettrie. Y tal vez tenga razón. El tema está más allá del alcance de esta obra. Lo mismo es verdad respecto de otra pregunta relacionada. Esta última pregunta plantea ¿cómo puede una persona saber que existen "otras mentes", otros seres humanos en particular, que se percatan conscientemente de algo? Hay una vasta literatura, y siempre en expansión, dedicada a este problema. Sin embargo, aunque las objeciones escépticas a nuestras conclusiones merecen ser escuchadas con respeto cuando se las vocea en contextos apropiados, la presente obra no es uno de éstos. Aquí debemos ponernos del lado de Descartes, al menos en un aspecto, y alejarnos de La Mettrie. Los seres humanos, supondremos, no son "bestias sin pensamiento" que sólo "responden" a "estímulos", no son "máquinas sin mente", sino que son criaturas que tienen una vida mental. Ésta es una presunción necesaria para cualquier obra de filosofía moral. Si los seres humanos no experimentaran placer o dolor, por ejemplo, o no prefirieran algunas cosas sobre otras o no pudieran tomar decisiones y actuar intencionalmente o fueran incapaces de entender qué está en juego en tratar a los otros con respeto, entonces, una teoría ética no tendría de qué ser una teoría. En otras palabras, nuestro intento de entender la moralidad de nuestras acciones e instituciones debe tener como premisas ciertas presunciones sobre el tipo de criatura que somos, y una mínima presunción en este sentido es que somos criaturas con vida mental. Por ende, en coincidencia con Descartes, y en este sentido en oposición a La Mettrie, vamos a suponer que los humanos tienen vida mental (esto es, tienen sensaciones de los grados dos y tres o, alternativamente, perciben, creen, recuerdan, tienen expectativas, deseos, preferencias, etc.). Las objeciones escépticas a esta suposición van a tener que ventilarse y plantearse en alguna otra ocasión.

VII
LA TEORÍA EVOLUCIONISTA Y LA CONCIENCIA

Dado el supuesto de que los humanos somos conscientes, todavía debe plantearse la pregunta concerniente a qué otras criaturas, si alguna, lo son. Si la respuesta dependiera de qué criaturas tienen almas inmortales o tienen la capacidad de pasar la prueba del lenguaje, la respuesta cartesiana (todos los seres humanos y sólo los seres humanos son conscientes, al menos entre las criaturas terrestres) todavía podría ser defendible. No obstante, estas formas de abordar la pregunta de la conciencia de las criaturas han demostrado ser inadecuadas. ¿De qué otra manera podría abordarse esta pregunta?

La teoría evolucionista proporciona una forma de abordar la pregunta sobre la conciencia animal significativamente diferente a la ofrecida por Descartes. Si vamos a suponer, como lo hace Descartes, que los seres humanos son conscientes, entonces sería en efecto muy llamativo, dada la idea básica de esa teoría, que los *Homo sapiens* fueran la única especie con este atributo. Darwin, por su parte, es muy enfático en negar un estatus privilegiado a los seres humanos en este sentido: "No hay ninguna diferencia fundamental entre el hombre y los mamíferos más elevados en las facultades mentales".24 Y otra vez: "Por considerable que sea la diferencia entre el espíritu del hombre y el de los animales más elevados, es sólo, ciertamente, una diferencia de grado y no de especie".25 Dentro de la teoría evolucionista, esta similitud entre la vida mental de los seres humanos y la de los animales descansa en una serie de consideraciones interrelacionadas. Una concierne a la complejidad visible de la anatomía y la fisiología humanas y animales, así como a sus similitudes. Otra concierne a la creencia básica de que formas más complejas de vida han evolucionado de formas más simples, una creencia que implica que tanto humanos como animales evolucionaron de formas de vida más simples, aunque no necesariamente las mismas formas de vida en cada caso (es posible que existan diferentes ramas de desarrollo evolutivo o líneas de descendencia que, aunque empezaron en el mismo punto, divergieron en diferentes momentos en respuesta a las condiciones ambientales locales). Sin embargo, para los propósitos actuales, el punto crucial es el *valor de la conciencia para la supervivencia*. Si la conciencia no tuviera valor para la supervivencia —en otras palabras, si fue de poca o ninguna ayuda en la lucha de las especies por adaptarse y sobrevivir en un ambiente siempre cambiante—, entonces los seres conscientes no habrían evolucionado ni sobrevivido en primer lugar. No obstante, sabemos por el caso de los humanos que los seres conscientes existen. Entonces, dada la teoría evolucionista y dada la demostración del valor de la conciencia para la supervivencia que proporciona el caso humano, tenemos toda la razón en suponer que los miembros de otras especies también son conscientes. En otras palabras, dado el valor de la conciencia para la supervivencia, uno debería esperar que esté presente en muchas especies, no sólo en la especie humana. El

fisiólogo animal contemporáneo Donald R. Griffin afirma contundentemente este punto cuando escribe lo que sigue:

> Se vuelve entonces casi una perogrullada, una vez que uno reflexiona sobre el tema, que la percepción consciente puede tener un alto valor adaptativo, en el sentido en el que este término es utilizado por los biólogos evolucionistas. Cuanto mejor entiende un animal su entorno social, biológico y físico, mejor puede ajustar su comportamiento para lograr cualquier meta que pueda ser importante en su vida, incluidas aquellas que contribuyen a su aptitud evolutiva. La presunción básica de la ecología del comportamiento y de la sociobiología contemporáneas […] es que la selección natural actúa sobre el comportamiento […] de este supuesto plausible se deduce, en tanto todas las experiencias mentales que tienen los animales están significativamente relacionadas con su comportamiento, que éstas también tienen que sentir el impacto de la selección natural. En la medida en que estas experiencias manifiesten una ventaja adaptativa en los animales, se verán reforzadas por la selección natural.26

Desde luego, argumentar que los animales "tienen una vida mental" no determina por sí solo la relativa complejidad de su vida mental. Éste es un tema que ocupará nuestra atención en el siguiente capítulo. Afirmar sobre la base de la teoría evolucionista que los animales perciben conscientemente proporciona una base teórica para atribuir esta capacidad a los animales *independientemente de su capacidad para usar un lenguaje*. La capacidad para usar un lenguaje sin duda también tiene un valor significativo para la supervivencia. Sin embargo, la teoría evolucionista no implica que el surgimiento de la conciencia coincida o deba coincidir con el surgimiento de esta capacidad; de hecho, si implicara esto, la teoría evolucionista tendría problemas para explicar cómo podría enseñarse o aprenderse un lenguaje. Si, como parece razonable suponer, la capacidad lingüística es una capacidad cognitiva de orden mayor, una capacidad que presupone la conciencia, entonces la evolución apoyaría nuestra visión de que otros animales tienen tanto conciencia como otras capacidades cognitivas de orden más bajo, de las cuales han evolucionado las capacidades de orden más alto requeridas para dominar el lenguaje. La aplicación del principio de parsimonia al proceso evolutivo sustenta esta visión, como deja claro Griffin en el siguiente pasaje:

> Si aceptamos la realidad de nuestra relación evolutiva con otras especies animales, no es parsimonioso suponer una dicotomía rígida de interpretación que insiste en que las experiencias mentales tienen algún efecto sobre el comportamiento de una especie animal pero absolutamente ninguno en las otras. Sería absurdo negar que las experiencias mentales son componentes importantes en el comportamiento humano y en los asuntos humanos en general.27

Entonces, *si* "las experiencias mentales *son* componentes importantes en el comportamiento humano y en los asuntos humanos en general" —y recuerden que en esta obra, como en cualquier otra obra de filosofía moral, suponemos que los seres humanos tienen una vida mental, que podemos saber que hay otras mentes (humanas) y que, en palabras de Griffin, nuestras experiencias mentales juegan un papel importante

"en el comportamiento humano y en los asuntos humanos en general"—, *si* se concede todo esto, entonces no sería parsimonioso, dada la confianza mayor en la teoría evolucionista, negar que la vida mental de los animales tiene un papel similar en su comportamiento y en nuestro entendimiento de éste. Si bien aceptar todo esto no resuelve por sí solo la espinosa pregunta de *qué* animales son los que podrían considerarse más razonablemente como poseedores de una vida mental, una pregunta planteada más adelante (sección IX), sí proporciona una base teórica, independiente de la capacidad de usar el lenguaje, para considerar conscientes a algunos animales no humanos.

Se gana otra ventaja al abordar la pregunta de la conciencia animal desde el punto de vista de la teoría evolucionista. Con frecuencia las personas abordan esta pregunta como si pudiera resolverse simplemente observando cómo se comportan los animales. Con frecuencia se piensa que el asunto se resuelve, de una vez y para siempre, *meramente* citando el comportamiento excitado del perro ante el sonido de las pisadas de su amo en las escaleras, por ejemplo, o *sólo* observando el comportamiento leal de los delfines. Es bueno recordar lo que se dijo anteriormente sobre la ineptitud de semejantes ejemplos (sección II). La observación del comportamiento animal puede ser compatible con explicaciones discrepantes e incompatibles del comportamiento observado, por ejemplo, en el caso de las explicaciones de Descartes y Darwin. Puesto que esto es así, sería simplemente una equivocación suponer que uno puede probar que los perros y los delfines son conscientes *sólo* citando uno o cualquier número de ejemplos de cómo se comportan. La atribución de conciencia a los animales debe descansar en bases *que se sumen* a cómo se comportan, aunque cómo se comportan debe desde luego ser consistente con cualquier explicación teórica viable de por qué se comportan de esa manera. Aunque la observación del comportamiento animal puede inicialmente dar lugar a la creencia de que tienen una vida mental, en última instancia la validación de la atribución de conciencia a los animales debe descansar en una teoría sobre la naturaleza de esos animales a los que se les atribuye conciencia. Y esta teoría, como cualquier otra, debe ser evaluada *como teoría,* algo que no podemos hacer si nos contentamos con citar hechos que sean consistentes con teorías que son inconsistentes.

VIII
LA CAÍDA DE DESCARTES

La teoría evolucionista proporciona una base teórica para atribuir una vida mental a los animales; la teoría de Descartes, no. ¿Qué teoría es preferible? Obviamente, ésta es una pregunta complicada, puesto que cómo se debe evaluar una teoría es en sí un tema muy controvertido. Sin embargo, hay dos tipos de consideraciones que son pertinentes en el presente caso. La primera es la de la simplicidad: en igualdad de circunstancias, es razonable escoger la teoría que presupone menos cosas sobre la teoría que presupone más. La segunda consideración es el poder explicativo: en igualdad de circunstancias, es razonable escoger la teoría que explica un rango mayor de hechos. Ambas consideraciones se aclararán más cuando las apliquemos a la evaluación de la posición teórica de Descartes.

Como se dejó entrever en la discusión anterior, Descartes era dualista. Veía la realidad como compuesta de dos tipos de cosas básicas, irreductibles una a la otra e independientes: mentes y cuerpos. Consideraba que las mentes no tenían propiedades físicas; no tenían tamaño, peso, figura, etc. Las mentes son inmateriales o espirituales y por lo tanto no se localizan en el espacio. Mi mente no está a la izquierda ni a la derecha de nada; literalmente hablando, mi mente no está en *ningún lado*. Además, según Descartes, las mentes son "cosas que piensan" y una cosa que piensa, declara, es algo "que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente".28

Los cuerpos, en contraste, según Descartes, tienen propiedades físicas. Tienen tamaño, figura, son extendidos. Lo que no tienen los cuerpos son pensamientos. Los cuerpos son "mudos" en el sentido de que carecen completamente de pensamientos; son *no* mente, son *no* conciencia. Esto es verdad para todos los cuerpos por igual. Una roca carece de conciencia (pensamiento) tanto como un árbol, el cuerpo de un perro o, para el caso, el cuerpo humano. Todos son igualmente "mudos".

Entonces, los cuerpos humanos en sí mismos no difieren esencialmente de cualquier otro tipo de cuerpo. En donde difieren es en que están asociados con mentes: mentes humanas. Todos los otros cuerpos, de acuerdo con Descartes, carecen de una mente con la que estén asociados; y la razón por la cual sentimos dolor, mientras que el perro no siente ninguno, según Descartes, no es que nuestros cuerpos sean de alguna manera esencial diferentes a los del perro; es que nuestros cuerpos están asociados con una mente inmaterial, no corpórea, mientras que los cuerpos de los perros no.

El dualismo de Descartes enfrenta problemas bien conocidos. Sólo uno nos concierne aquí. Se trata del problema de la interacción. Para preparar el terreno: es un lugar común de la experiencia ordinaria que *1)* lo que sucede a o en nuestros cuerpos con frecuencia modifica aquello de lo que somos conscientes, y *2)* lo que acontece en nuestra vida

mental con frecuencia modifica nuestro comportamiento corporal. Como ilustrativo de *1)* considere pisar una tachuela. Un objeto punzante de metal perfora mi piel y se aloja en mi pie. Esto le sucede a mi cuerpo. En circunstancias normales (por ejemplo, suponiendo que mi pie no haya sido anestesiado) también experimento una sensación de dolor. Según Descartes, esta experiencia de dolor no es una cosa distinta que sucede en o a mi cuerpo. Por el contrario, dado que me percato conscientemente del dolor, debo percatarme de él en mi mente. Por lo menos, éste parece ser el caso: algo que le sucedió a mi cuerpo (una tachuela se clava en mi pie) *causa* una sensación en mi mente; la sensación es, para usar las palabras de Descartes citadas en un apartado anterior (sección I, "todo lo que inmediatamente resulta en el espíritu por el hecho de estar unido al órgano corpóreo así movido".

Un aspecto del problema de la interacción es que la teoría cartesiana de la mente y el cuerpo no proporciona ni la más mínima pista de cómo podría tener lugar esta supuesta unión de los dos, esta presumida interacción causal entre ellos. Los procesos físicos, como los que tienen lugar en nuestro sistema nervioso central, pueden provocar cambios físicos. Hasta ahí está claro y Descartes ciertamente puede admitir esto. Lo que no queda nada claro es cómo un proceso físico puede causar cambios en algo que no es físico, lo cual, de acuerdo con la teoría de Descartes, es lo que sucede cuando la intrusión de la tachuela en mi pie causa una sensación de dolor. La pregunta no es, ¿cómo ocurre esto?, es ¿cómo *es posible* que ocurra esto? Al insistir como lo hace en que la mente es inmaterial y el cuerpo material, Descartes no puede explicar cómo puede ocurrir lo que evidentemente ocurre. Dentro de su teoría, no hay una manera plausible, inteligible de explicar la posibilidad de que la mente esté unida al "órgano corpóreo así movido".

La situación no es menos grave para Descartes cuando se le ve desde el otro lado. Supongamos que sé que tengo que salir de la cama para llegar a tiempo a mi cita con el dentista, algo que no ansío con especial alegría. Todavía en la cama, repaso las opciones y, pese a mis pocas ganas, decido levantarme. Ahora bien, esta decisión es, según la teoría de Descartes, un suceso mental: es algo que ocurre en mi mente. Lo que sigue, luego de haber tomado mi decisión, es que mi cuerpo se comporte de una forma particular, por ejemplo, arrojo las cobijas y salgo de la cama. Pero ¿cómo *podría* mi decisión, que es un suceso mental en mi mente —y por lo tanto, según Descartes, tiene lugar en un medio inmaterial— causar que mi cuerpo, que es material, se mueva como lo hace? Un suceso que ocurre en mi mente, presumiblemente, podría causar otro suceso mental, pero es misterioso, en el mejor de los casos, y contrario a las leyes de la naturaleza, en el peor, sostener que algo inmaterial (mi decisión) causa algo material (el movimiento de mi cuerpo). Cualquiera que sea la dirección en la que interactúan la mente y el cuerpo, ya sea que un proceso corporal cause un suceso mental o que un suceso mental cause un comportamiento corporal, el enfoque de Descartes de la mente y el

cuerpo es totalmente incapaz de explicar cómo puede suceder esto. Si la mente (conciencia) y el cuerpo interactúan, y si alguna teoría adecuada de la mente y el cuerpo tiene que explicar cómo es posible esta interacción, entonces la teoría de Descartes de la mente y el cuerpo es inadecuada. En pocas palabras, en esta crítica, el dualismo de Descartes no pasa la prueba del poder explicativo.

Hay un camino para evitar este resultado, tomado por algunos de los seguidores de Descartes. Éste es negar que la mente y el cuerpo humanos interactúen. Queda claro cómo al recurrir a este medio, si se logra, podría rescatarse el dualismo cartesiano de la crítica recién emitida. Si la mente y el cuerpo no interactúan realmente, entonces, no se le puede objetar a Descartes que no sea capaz de explicar cómo lo hacen. Sin embargo, ahora existe otro problema, no menos grave que el de la interacción misma. Si no es la tachuela en mi pie lo que causa el dolor, entonces, ¿de dónde viene esa sensación? Y si no es mi decisión de levantarme lo que me hace arrojar las cobijas, ¿dónde se origina este movimiento físico?

Una réplica favorecida por algunos cartesianos es conocida como *ocasionalismo* y puede considerarse ilustrativa de las dificultades que se atraviesan para defender la batalla dualista. Desde este punto de vista, la entrada de la tachuela en mi pie no es lo que me causa la sensación de dolor; más bien, es la *ocasión para que Dios me cause la sensación de dolor*, así como mi decisión de levantarme no es por sí misma lo que causa que mi cuerpo se mueva, sino más bien, *la ocasión para que Dios cause* que lo haga. Puesto que Dios es omnipotente (todo lo puede), puede hacer cualquier cosa, incluida causar que mi cuerpo se levante y mi pie duela; y dado que Dios es omnisciente (todo lo sabe), ciertamente sabe cuándo pisé una tachuela con la misma certeza que sabe cuándo decidí levantarme. Teóricamente, por lo tanto, no hay razón por la cual un Dios omnipotente y omnisciente no pueda hacer lo que dicen los ocasionalistas.

Sin embargo, esto simplemente lanza el problema un paso hacia atrás. La pregunta permanece, ¿cómo tiene lugar la interacción, si ya no entre el cuerpo y la mente humanos, entonces entre Dios y la mente humana, y Dios y el cuerpo humano? Decir que las "mecánicas" de las interacciones son oscuras y eluden nuestra comprensión intelectual ("los caminos del Señor son inescrutables") no es ofrecer ninguna explicación; esto es, no estamos más cerca de entender cómo pisar una tachuela se relaciona con mi experiencia de dolor. De hecho, estamos mucho más lejos de comprenderlo. Un misterio no se explica por otro. Los griegos tenían una expresión para el rescate artificial de un personaje de una obra teatral que estaba en grave peligro y no podía procurarse su salvación por sus propios medios: *deux ex machina,* "dios en la máquina", llamado así porque la persona que interpretaba a Dios era bajada al escenario realmente por una máquina, de manera que el héroe del drama podía realizar una huida expedita (como la heroína que amarrada a las vías del tren enfrenta una muerte segura y es rescatada en el

último momento por “el bueno”). Pues bien, los filósofos no están por encima de intentar rescatar teorías por medios similares. El intento de salvar el dualismo cartesiano apelando a la maquinaria de la intervención de Dios bajo la modalidad del ocasionalismo es un ejemplo clásico de este fenómeno en filosofía.

Vale la pena plantear otro punto. El principio de parsimonia, sabemos, requiere que no partamos de más supuestos de los necesarios para explicar lo que queremos explicar. Antes de la introducción de Dios como agente mediador causal entre la mente y el cuerpo humanos, el dualismo no parecía partir de una gran cantidad de supuestos. Hay mentes y hay cuerpos. Las cosas se ven bastante simples. Sin embargo, una vez que se introduce a Dios, se agrega un tercer supuesto extremadamente controvertido. Y cuando, además de postular meramente su existencia, se llama a Dios a cumplir el papel de una especie de operador de un conmutador cósmico, que transfiere todas las llamadas de todas las mentes a todos los cuerpos y viceversa, una teoría que en un momento pareció un modelo de simplicidad se ve ahora agobiada por el peso de sus propias presunciones. Por ejemplo, si cada vez que alguien experimenta dolor físico tenemos que suponer que “Dios transfirió la llamada”, la simplicidad superficial del dualismo se ha ido por la borda.

Hay una lección que aprender de la caída de Descartes. Ésta es que considerar la mente como “algo inmaterial” como el alma, de seguro nos acarreará problemas. Pues, a no ser que estemos preparados para argumentar que, pese a todas las manifestaciones en contrario, *todo* es inmaterial, surgirá el problema de la interacción y nos quedaremos con una teoría que en principio es incapaz de proporcionar una respuesta intelectualmente satisfactoria a la pregunta de si es posible y, de ser posible, cómo es posible, que tenga lugar la interacción. Una de las virtudes de aceptar una visión evolucionista del origen y desarrollo de la conciencia es que ésta no te compromete con el dualismo respecto de la mente y el cuerpo, y aunque esto no prueba que la teoría evolucionista sea verdad, al menos elimina una fuente posible de objeción. Visto contra el telón de fondo de la teoría evolucionista, decir que los animales “tienen mentes” no es decir que “tienen almas inmateriales e inmortales”.

IX
EL ARGUMENTO ACUMULATIVO A FAVOR DE LA CONCIENCIA ANIMAL

Como se señaló al inicio de este capítulo, la creencia en la conciencia animal es parte de la visión de sentido común del mundo. Sin embargo, decir esto no es resolver la cuestión de la conciencia animal, dado que en cualquier caso podría ser verdad que la visión de sentido común de las cosas esté equivocada. Con todo, deben darse razones convincentes contra la creencia del sentido común para que sea razonable abandonarla. En otras palabras, el propósito de apelar al sentido común, tanto en el caso particular de la cuestión de la conciencia animal como en general, no es garantizar la lógica de una creencia determinada, sino hacer que la responsabilidad de realizar la prueba que demuestre por qué debe ser negada recaiga en aquellos que la negarían. Descartes, por las razones dadas antes, no es capaz de cumplir con este requerimiento cuando se trata del tema de la conciencia de los animales. No proporciona ninguna buena razón para renunciar a nuestra creencia de sentido común. Los argumentos que presenta en contra de esta creencia son gravemente deficientes y se ha demostrado que lo son sin acudir a una petición de principios, es decir, sin suponer la verdad o sensatez de la creencia de sentido común en la conciencia animal. En este sentido, el intento de Descartes de revocar el veredicto del sentido común fracasa.

Un segundo punto, también señalado anteriormente, es que no se está forzando el lenguaje ordinario al hablar de los animales de tal manera que implique que tienen una vida mental. Cualquiera que sea un conocedor de la lengua española, digamos, entiende perfectamente bien qué significa decir que Fido tiene hambre o que una leona está molesta con su cría excesivamente juguetona. Sin embargo, una vez más, no se deduce de aquí que debamos hablar de determinada manera sólo porque ordinariamente lo hacemos. Posiblemente el lenguaje ordinario necesite corregirse o mejorarse. No obstante, como en el caso de la apelación al sentido común, también en el caso de la apelación al lenguaje ordinario la responsabilidad de realizar la prueba que proporcione razones convincentes por las cuales debería cambiarse recae en aquellos que cambiarían nuestros hábitos de habla ordinarios. Por ejemplo, si pudiera demostrarse que hablar como lo hacemos comúnmente en una situación determinada es un obstáculo para una comunicación clara y efectiva, entonces tal vez deberíamos modificar o remplazar la manera en que hablamos comúnmente. Sin embargo, ¿acaso la manera en que hablamos cuando atribuimos vida mental a los animales es un obstáculo para una comunicación clara y efectiva?, ¿existe una manera más clara, más circunspecta, menos "antropomórfica" de hablar de los animales? Aquí no podemos hacer nada mejor que relatar los hallazgos del psicólogo contemporáneo Donald O. Hebb, quien, junto con otros participantes en un proyecto de dos años que involucraba chimpancés adultos en el Yerkes Laboratory of Primate Biology, intentó evitar las "descripciones antropomórficas

en el estudio del temperamento".29 "Se montó un experimento formal —escribe Hebb— para realizar un registro del comportamiento real de chimpancés adultos y a partir de éste contar con un testimonio objetivo de las diferencias entre un animal y otro." Cuando se prescindió de "descripciones antropomórficas", los resultados fueron menos que inútiles. "Todo eso resultó —continúa Hebb— en una serie infinita de actos específicos en los cuales no podía encontrarse ningún orden ni significado." Sin embargo, cuando se permitieron las "descripciones antropomórficas" de emociones y actitudes, "uno podía fácil y rápidamente describir las peculiaridades de los animales individuales y, con esta información, cualquier persona que recién se incorporara al equipo podía manejar los animales como no habría podido hacerlo en la otra circunstancia sin poner en riesgo su seguridad". Comentando los hallazgos de Hebb, el filósofo estadunidense contemporáneo Gareth B. Matthews destaca que, una vez liberados de los "escrúpulos metodológicos, los miembros del equipo descubrieron que podían ponerse fácilmente de acuerdo entre sí en que un animal era temeroso, otro nervioso, un tercero tímido. Con toda naturalidad, describieron a uno como amigable con los humanos, aunque irascible, mientras que notaron que otro *odiaba* a los seres humanos, como muy naturalmente lo expresaron".30

La experiencia de Hebb y sus colegas indica que no se gana nada, y se pierde mucho, si en lugar del lenguaje mentalista que usamos ordinariamente al hablar de muchos animales instituimos un vocabulario diferente, no mentalista y supuestamente objetivo. Por sí solos, la adecuación del lenguaje ordinario a esta tarea y el fracaso de un lenguaje despojado de "descripciones antropomórficas" no demuestran que los animales tengan una vida mental. Lo que muestran es que no tenemos buenas razones para cambiar la manera en que hablamos ordinariamente de ciertos animales sobre la base de que hacerlo obstaculiza una comunicación clara y efectiva. De hecho, lo contrario es exactamente lo verdadero, si es que puede tomarse el experimento de Hebb como ilustrativo. Si bien es posible que el lenguaje ordinario requiera corregirse en algunos casos, éste no es uno de ellos.

Un tercer punto que pesa en el argumento de atribuir una vida mental a ciertos animales es el fracaso de una posición como la de Descartes, que intenta limitar la conciencia sólo a los seres humanos (al menos entre los habitantes de la *terra firma*). Ver a los humanos como únicos en este aspecto obliga a quien sostenga esta posición a proporcionar un argumento para aceptarlo. ¿Qué forma debe adoptar un argumento como éste? Debe insistir en una dicotomía estricta entre los seres humanos y los animales, una dicotomía que implique atribuir una naturaleza a los humanos que difiera en tipo de la de todos los animales. Claramente, esta "naturaleza única" no puede explicarse en términos evolutivos, dado que el enfoque evolutivo niega que los humanos tengan una naturaleza única. En particular, quienes verían a los humanos como los únicos seres conscientes no podrían fundamentar adecuadamente esta creencia en

consideraciones sobre biología, fisiología y anatomía humanas, dado que no hay nada en estos aspectos de la naturaleza humana que sea pertinente a nuestro ser conscientes y al mismo tiempo sea únicamente humano. ¿De qué otra manera, si no es ésta, podría uno tratar de defender la tesis de que los humanos, y sólo los humanos, son conscientes? Únicamente recurriendo a alguna supuesta peculiaridad de los humanos que no sea biológica, ni fisiológica, ni anatómica, ni, en una palabra, física. Ésta es la opción que escoge Descartes y tal vez podemos entender por qué, dada su visión de la inmortalidad del alma humana (inmaterial). Sin embargo, escoger esta opción es, para usar la acertada frase de John Cottingham, caer en "una confusión filosófica".31 Esta visión de la conciencia humana (que la conciencia es una característica definitoria de la mente o el alma, que es inmaterial) haría que los sucesos más comunes de la vida ordinaria, tales como sentir dolor cuando uno pisa una tachuela, fueran, *en principio,* un misterio.

Desde luego, si la observación del comportamiento de los animales fuera contradictoria con que se les considere poseedores de una vida mental, la trama se complicaría. Por ejemplo, si los ratones se comportaran de formas impredecibles y aleatorias cuando se les ofrece queso después de haber estado sin alimento durante días, los no cartesianos deberían preguntarse si estos animales no serán "máquinas" ingobernables después de todo. Sin embargo, el comportamiento animal de hecho no es aleatorio, no es impredecible en principio. Por ejemplo, el ratón comerá el queso, como uno naturalmente podría esperar de las criaturas conscientes y, si no lo hace, su comportamiento inesperado habrá de deberse a alguna condición adversa (por ejemplo, falta de poderes sensoriales). Así, si bien es verdad que cómo se comporten los animales no prueba por sí mismo que tengan una vida mental, su comportamiento proporciona una razón para verlos de esta manera.

Este hallazgo, así como el veredicto del sentido común y la utilidad demostrable de hablar de ciertos animales en términos mentalistas, concuerda con las implicaciones de la teoría evolucionista. En términos generales, esta teoría implica que muchos animales, no sólo los seres humanos, son conscientes, no porque (o sólo en caso de que) posean un alma inmaterial; ciertos animales se consideran correctamente seres conscientes porque nosotros (humanos) somos conscientes *y* porque, dada la idea clave de la teoría evolucionista, la vida mental de los humanos (nuestra psicología) no difiere en tipo de la de estos animales.

Entonces, no hay una *única* razón para atribuir conciencia o vida mental a ciertos animales. Lo que tenemos es un *conjunto* de razones, las cuales, tomadas conjuntamente, nos proporcionan lo que podría llamarse el *argumento acumulativo a favor de la conciencia animal*, cuyos principales principios se pueden resumir de la siguiente manera:

1. La atribución de conciencia a ciertos animales es parte de la visión de sentido

común del mundo; los intentos por desacreditar esta creencia, si tomamos el de Descartes como ilustrativo, han demostrado carecer de una justificación adecuada.

2. La atribución de conciencia a ciertos animales es congruente con el uso ordinario del lenguaje; los intentos por reformar o remplazar esta manera de hablar, como ilustra el experimento de Hebb y sus asociados, también han demostrado carecer de una justificación adecuada.

3. La atribución de conciencia a los animales no implica o supone que los animales tengan almas inmortales (inmateriales) y, por lo tanto, esta atribución puede hacerse y defenderse independientemente de las convicciones religiosas sobre la vida después de la muerte.

4. Cómo se comportan los animales es consistente con considerarlos conscientes.

5. Una comprensión evolucionista de la conciencia proporciona una base teórica para atribuirles conciencia a otros animales que no sean seres humanos.

Lo anterior no constituye una prueba estricta de la conciencia animal, y no queda claro qué forma podría adoptar dicha prueba. Lo que proporciona es un conjunto de razones pertinentes para atribuirles conciencia a ciertos animales. Si pudiera demostrarse que la declarada pertinencia de estas razones es ilusoria o que, aunque pertinentes, estas declaraciones sobre la conciencia, desde la 1 hasta la 5, son falsas o que, aunque pertinentes y verdaderas, existen mejores razones para negar la conciencia en los animales mientras al mismo tiempo se afirma en el caso de los seres humanos, *entonces,* el argumento acumulativo se evidenciaría como deficiente. A menos que se hagan y sustenten estas objeciones, o mientras no se hagan y sustenten, tenemos razones con base en principios para alejarnos de Descartes y atribuirles conciencia —una mente, una vida mental— a ciertos animales.

X
¿QUÉ ANIMALES SON CONSCIENTES?

El argumento acumulativo proporciona una base para atribuirles conciencia a otros animales además de los humanos al mismo tiempo que deja abierta la pregunta de cuáles animales son conscientes y qué tan altamente desarrollada es la conciencia de los diferentes animales. Este último problema ocupará nuestra atención en el siguiente capítulo. El primer problema, el concerniente a cuáles animales son conscientes, es el que nos va a ocupar ahora.

El argumento acumulativo justifica que se atribuya conciencia a un animal cuando la atribución es suscrita por los puntos del 1 al 5 anteriores. Esto es, estamos justificados en ver a ciertos animales como conscientes si *1)* hacerlo concuerda con la visión de sentido común del mundo; *2)* hablar de ellos en términos mentalistas es congruente con el lenguaje ordinario; *3)* verlos así no nos compromete a atribuirles una mente inmaterial (alma); *4)* su comportamiento es consistente con atribuirles conciencia y *5)* tanto las creencias de sentido común sobre estos animales como nuestra manera ordinaria de hablar de ellos y de su comportamiento pueden defenderse con base en principios en términos de la teoría evolucionista. Los miembros de *muchas* especies de animales razonablemente se consideran conscientes dadas estas condiciones, en particular, todas las especies de animales mamíferos. Ciertamente éstos son los animales con los cuales el sentido común y el lenguaje ordinario se sienten como en casa en relación con la conciencia; y también es en el caso de estos animales que la teoría evolucionista proporciona el argumento más fuerte para la atribución de conciencia.

La explicación de este último punto es la siguiente: para decidir cuáles animales son conscientes debemos partir del caso que conocemos mejor y, dejando a un lado las objeciones escépticas a nuestro conocimiento de "otras mentes", los seres humanos son los que nos ofrecen el paradigma de los seres conscientes. Ahora bien, a partir de lo que sabemos sobre las relaciones entre la conciencia humana y la estructura y función del sistema nervioso humano, hay buenas razones para creer que nuestra conciencia está íntimamente relacionada con nuestra fisiología y nuestra anatomía. Por ejemplo, un daño en la espina dorsal puede imposibilitar que recibamos sensaciones de las partes afectadas de nuestro cuerpo, y las personas cuyos cerebros han sido severamente dañados pueden dejar de mostrar completamente evidencias de que poseen una conciencia. Dado que nuestra conciencia está íntimamente relacionada con nuestra fisiología y anatomía, que los animales mamíferos son los más parecidos a nosotros fisiológica y anatómicamente, y que la conciencia tiene un valor adaptativo y ha evolucionado a partir de formas menos complejas de vida, dado todo esto y dejando a un lado las dudas escépticas sobre la conciencia humana, como puede hacerlo toda obra de filosofía moral, es razonable concluir que los mamíferos animales son también conscientes. Esto no significa que sólo

aquellos animales más parecidos a nosotros anatómica y fisiológicamente *posiblemente* puedan ser conscientes. Más bien, significa que éstos son los animales para quienes la atribución de conciencia está mejor fundamentada.

¿Debemos ir más lejos y atribuir conciencia a animales no mamíferos? Una respuesta sistemática a esta pregunta está mucho más allá del alcance de la presente indagación. Todo lo que se puede apuntar aquí es algo que no se ha discutido antes, a saber, que existe la posibilidad de que haya conflicto entre lo que puede acoger el sentido común y el lenguaje ordinario, por un lado, y las posibles implicaciones de la teoría evolucionista, por el otro. Normalmente, no pensamos ni decimos, por ejemplo, que un caracol adherido al tronco de un árbol "quiere" estar ahí o se "enoja" cuando lo quitas o (aunque esto es menos claro) "siente dolor" si lo aplastan. Ciertamente estamos aún menos tentados a decir o pensar estas cosas sobre animales menos desarrollados que un caracol. Sin embargo, antes se concedió que sólo porque una creencia dada sea parte de la visión de sentido común del mundo y sólo porque hablemos de determinada manera no se deduce que nuestra creencia sea verdad. Puede ser que el caracol y animales incluso menos parecidos a nosotros sean conscientes, pese a nuestra renuencia a decir o pensar esto. Si lo son, las bases teóricas para pensar que lo son tienen que venir de la misma fuente que sustenta la atribución de conciencia a los animales mamíferos. Debe venir de una aplicación sistemática de la teoría evolucionista o alguna otra teoría, si se puede encontrar una teoría mejor.32 *Dónde trace uno la línea* en relación con la presencia de conciencia no es un asunto fácil, pero nuestra incerteza honesta sobre esto no debería paralizar nuestro juicio en todos los casos. No podemos decir exactamente qué tan viejo o alto debe ser alguien para que sea viejo o alto respectivamente, pero no se deduce de aquí que no podamos reconocer que algunas personas son viejas o altas. Nuestra ignorancia sobre las borrosas fronteras de las atribuciones de conciencia no es razón para retirarles esta atribución a los humanos *y* a aquellos animales más parecidos a nosotros en los aspectos pertinentes (el problema de dónde traza uno la línea aparece en varias ocasiones más, por ejemplo, en la sección VI del capítulo 2, la sección V del capítulo 8 y la sección IV del capítulo 10).

a) Antropomorfismo y chauvinismo humano

El antropomorfismo, como se explicó previamente (sección II), es la atribución de características que se aplican sólo a los humanos a cosas no humanas. No puede haber duda de que algunas charlas sobre los animales son antropomórficas. Si la viuda Ames dice que su gato no ha estado comiendo porque está preocupado por las tensiones en Medio Oriente y el problema del almacenamiento de los residuos nucleares, entonces la viuda parece un poquito excesiva en su visión de la sofisticación intelectual de los felinos,

por ponerlo de la manera más cortés posible. Sin embargo, reconocer que *algunas* de las cosas que *algunas* personas dicen o creen sobre los animales pueden correctamente considerarse antropomórficas, no es implicar que atribuirles conciencia a algunos animales sea antropomórfico. El argumento acumulativo ofrece una serie de razones pertinentes para creer que la conciencia no está restringida a los seres humanos. No es la atribución de conciencia a estos animales lo que debería elevar nuestras cejas intelectuales, sino su negación. Donald R. Griffin, el fisiólogo animal cuyo enfoque fue citado antes, nuevamente aborda directamente el asunto que tenemos ante nosotros:

> Con frecuencia se descarta la posibilidad de que los animales tengan experiencias mentales por considerar que es una visión antropomórfica […] *Esta creencia en que las experiencias mentales son un atributo único de una sola especie no sólo no es parsimoniosa, sino que es arrogante.* Lo contrario parece más probable: las experiencias mentales, como muchas otras características, son muy extendidas.33

De especial interés es el uso que hace Griffin de la palabra *arrogante*. Está diciendo que no es ningún defecto en los animales lo que nos impide reconocer que tienen una vida mental; el impedimento para este reconocimiento es nuestra propia arrogancia, nuestra presumida singularidad, un supuesto estatus privilegiado que, si bien es posible que fuera aceptado sobre bases religiosas, difícilmente pueda defenderse sobre bases científicas. Lo que hace Griffin es pinchar el globo de nuestro inflado orgullo de especie al recordarnos que es una expresión de arrogancia que no está justificada por los hechos.

Hay otro lado de la moneda antropomórfica que ha sido descuidado. Es el chauvinismo humano.34 El lado antropomórfico dice: "Es antropomórfico atribuir a no humanos características que pertenecen *sólo* a los humanos". El lado chauvinista humano dice: "Es chauvinista *no* atribuir características a aquellos no humanos que las tienen y persistir en la arrogancia de que sólo los humanos las tienen". El chauvinismo humano, como todas las formas de chauvinismo, entraña una negación o incapacidad de reconocer que aquellas características que a uno le parecen más importantes o admirables en uno mismo o en los miembros del grupo al que pertenece también las poseen otros individuos o miembros de otro grupo, como cuando los varones chauvinistas niegan o son incapaces de ver que no son los únicos en poseer cualidades admirables. Con el argumento de este capítulo como telón de fondo, la conclusión a la que llegamos es que negar conciencia o vida mental a los animales mamíferos es una expresión de chauvinismo humano.

XI
RESUMEN Y CONCLUSIÓN

En este capítulo se exploró la pregunta sobre la conciencia animal y se buscó demostrar que es razonable considerar a algunos animales como nosotros en el sentido de ser conscientes. Se describió la famosa negación de Descartes de la conciencia animal (sección I) y se esbozaron varios caminos que no objetan su posición (sección II). Se mostró el desacuerdo central entre Descartes y sus críticos para sustentar la explicación de por qué los animales se comportan como lo hacen. Descartes cree que el comportamiento animal, al igual que el de cualquier máquina, puede explicarse en términos puramente mecánicos (sección III). La Mettrie estira el razonamiento de Descartes un paso más (sección IV): el comportamiento humano, no sólo el animal, puede describirse y explicarse sin hacer ninguna referencia explícita o implícita a una mente o una conciencia. Descartes niega esto, pues cree que el comportamiento lingüístico de los seres humanos muestra que los humanos son únicos entre las criaturas terrestres en ser conscientes (sección V). Contra Descartes, se argumentó que hacer del uso del lenguaje una prueba decisiva de conciencia no sólo abre la posibilidad de que algunos animales (por ejemplo, chimpancés y gorilas) tengan vida mental, sino que además, y esto es más importante, el uso del lenguaje mismo como prueba de conciencia es inadecuado, puesto que los individuos no podrían aprender un lenguaje si no fueran conscientes antes de su adquisición del mismo y, por tanto, independientemente de su ser conscientes.

En esta coyuntura, uno podría tomar partido por La Mettrie y argumentar que los seres humanos, no sólo los animales, son "bestias sin pensamiento". Aunque ésta es una posibilidad teórica que justificaría un examen más extenso en algunos contextos, la presente obra no es uno de ellos. Cualquier teoría moral identificable supone que los seres humanos tienen una vida mental (por ejemplo, que tenemos deseos o metas, estamos satisfechos o frustrados, sentimos emociones y experimentamos placer y dolor). Sin este supuesto, una teoría moral no tiene de qué ser una teoría, de modo que hacer esta presunción aquí, sin atender las objeciones escépticas que otros podrían plantear (sección VI), no es una extrañeza de una obra que aspira a plantear el argumento en favor de los derechos de los animales.

La teoría evolucionista proporciona una alternativa teórica razonable a la posición de Descartes (sección VII), al sostener que la conciencia es una característica que ha evolucionado con demostrable valor adaptativo y por lo tanto algo que se considera razonablemente que comparten los miembros de muchas especies, además de los miembros de la especie *Homo sapiens*. Si se evalúa la posición de Descartes como una teoría (sección VIII), ésta se queda corta. Si se la mantiene simple (esto es, si suponemos que sólo existen dos tipos básicos de realidades terrestres, cuerpos —tanto humanos

como no humanos— y mentes humanas), la posición de Descartes no puede dar una explicación racional de cómo la mente, a la que considera inmaterial, puede interactuar con el cuerpo, al que considera material. Si, en respuesta a esta incapacidad para satisfacer los requerimientos de poder explicativo, los ocasionalistas cartesianos recurren a la intervención de una deidad omnisciente y omnipotente para explicar cómo parecen interactuar la mente y el cuerpo, entonces la teoría pierde toda semblanza de simplicidad. En la contienda entre la teoría cartesiana y la darwinista, cuando se llega a la pregunta de la naturaleza de la mente y qué criaturas tienen una vida mental, el cartesianismo pierde.

Aquellos que rechazan la visión cartesiana a favor de una posición más general en relación con la conciencia tienen varias razones, no sólo una, para salir en apoyo de su posición (sección IX). El sentido común y el lenguaje ordinario favorecen la atribución de conciencia y una vida mental a muchos animales; la posesión de una conciencia es independiente lógicamente de la pregunta sobre quién o qué posee un alma inmaterial (inmortal), de manera que la pregunta sobre la conciencia se puede abordar independientemente de las predisposiciones religiosas; el comportamiento animal es consistente con considerarlos conscientes; y la teoría evolucionista apoya la visión de que aquellos animales que más se parecen a los seres conscientes paradigmáticos (a saber, los seres humanos) son seres como nosotros en el sentido de ser conscientes. Afirmar que los animales mamíferos tienen la capacidad de percatarse conscientemente, dejando abierta la posibilidad de que otros tipos de animales también podrían ser conscientes (sección X), no es antropomórfico ni, en palabras de Descartes, tampoco expresa que uno esté en manos de un "prejuicio al que estamos acostumbrados desde nuestra primera edad". De hecho, la verdad es exactamente lo contrario. Aquellos que se niegan a reconocer que es razonable ver a otros animales, además del *Homo sapiens,* como poseedores de una vida mental son quienes están prejuiciados, víctimas del chauvinismo humano: la arrogancia de que nosotros (humanos) somos *tan* especiales que somos los únicos habitantes conscientes sobre la faz de la tierra. El argumento y el análisis del presente capítulo buscan desenmascarar esta arrogancia.35

2
LA COMPLEJIDAD DE LA CONCIENCIA DE LOS ANIMALES

EL ARGUMENTO acumulativo que se adelantó hacia el final de capítulo anterior (sección IX) no sólo sustenta la atribución de conciencia a algunos animales. Este argumento también puede usarse para defender la posición de que los animales mamíferos1 tienen creencias y deseos, y de que la explicación de por qué se comportan como lo hacen puede darse con frecuencia en términos de aquellos deseos y creencias que tienen. Tanto el sentido común como el lenguaje ordinario suscriben esta posición; la atribución de creencias y deseos a estos animales es lógicamente independiente de las preguntas sobre si tienen o no almas inmortales (inmateriales); el comportamiento de estos animales es consistente con atribuirles creencias y deseos; y la teoría evolutiva apoya la posición de que los animales con frecuencia se comportan como lo hacen porque desean lo que desean y creen lo que creen. Como observa Griffin, "si aceptamos la realidad de nuestra relación evolutiva con otros animales, no es parsimonioso suponer una dicotomía rígida de interpretación que insiste en que las experiencias mentales tienen algún efecto sobre el comportamiento de una especie animal, pero ninguno sobre el de otras".2 Tan fuerte es el soporte proporcionado por el argumento acumulativo que estamos justificados en usarlo para plantear que la responsabilidad de presentar pruebas recaiga sobre aquellos que niegan que los animales tienen creencias y deseos. A menos o en tanto estos críticos muestren que las razones para negar que los animales tienen creencias y deseos son mejores que las que aporta el argumento acumulativo para afirmarlo, estamos justificados racionalmente en creer que tienen creencias y deseos.

No pocos filósofos aspiran a enfrentar este reto. En verdad, ninguno intenta hacerlo negando que el sentido común o el lenguaje ordinario estén del lado de atribuir creencias y deseos a los animales, ya sean silvestres o domésticos.3 Y hoy en día es probable que pocos, si alguno hay, suscriban el supuesto cartesiano de que la conciencia es posible sólo para aquellos que tienen almas inmortales e inmateriales, e intenten enfrentar la responsabilidad de la prueba sobre esta base. Aun así, no son pocas las objeciones que cuestionan, ya sea en parte o en su totalidad, la pertinencia de atribuir creencias y deseos a los animales o de explicar su comportamiento en estos términos. No todas estas objeciones pueden considerarse y no todas las controversias que salieron a la luz en el camino pueden examinarse en su totalidad. Sin embargo, las objeciones consideradas son bastante representativas de las más fuertes, no de las más débiles, y el examen de las ideas controvertidas, aunque muy lejos de ser completo, tiene, se espera, un grado de rigurosidad apropiado para la ocasión.

I
LA TEORÍA DE CREENCIAS Y DESEOS

Comencemos con una descripción completa de la posición por defenderse. Stephen Stich, filósofo de la Universidad de Maryland y, como veremos mejor más adelante (sección III), un filósofo que plantea algunas dudas respecto de atribuir creencias a los animales, ofrece una descripción especialmente perspicua de esta posición, a la que designa "nuestra teoría intuitiva de 'creencias y deseos' ". Será provechoso citar en detalle sus señalamientos:4

> La teoría postula dos tipos diferentes de estados funcionales: creencias y deseos; los sujetos normales tienen las mayores reservas de cada uno de estos estados. Los deseos pueden surgir de diversas maneras. Una manera típica en la que surgen es como resultado de la privación. Un organismo privado de alimento, agua o descarga sexual, adquirirá deseo por alimento, agua o descarga sexual y la fuerza del deseo por lo general se irá incrementando conforme transcurra el tiempo de privación del organismo. También, los organismos por lo general tienen un fuerte deseo por escapar de estímulos dolorosos. Los deseos pueden, además, generarse por la interacción de creencias con otros deseos. Así, por ejemplo, si un perro quiere algo de comer y cree que hay un hueso con carne en la habitación contigua, puede muy bien adquirir el deseo de ir a la habitación contigua. Sin embargo, no necesita adquirir este deseo. Por ejemplo, también podría creer que sería gravemente golpeado si fuera a la habitación contigua y por lo tanto no desear ir a la habitación contigua pese a la presencia del hueso. Alternativamente, podría no llegar a formarse el deseo sin la influencia de algún deseo mayor, como el deseo de evitar el dolor. Pues podría simplemente ser un perro bastante tonto o tal vez (como todos nosotros, de vez en cuando) podría simplemente no hacer uso de su creencia sobre el hueso. La creencia podría olvidársele.
>
> Los deseos, o al menos una determinada subcategoría de deseos, son capaces de causar comportamientos. Por lo general, si un organismo quiere mover ahora su cuerpo de determinada manera y si no tiene necesidades incompatibles, moverá su cuerpo de esa manera. Deseos de mayor nivel, como el deseo de conseguir que su amo abra la puerta, pueden resultar en un comportamiento al generar (en colaboración con creencias pertinentes) uno o más de estos deseos de menor nivel que son capaces de provocar movimientos corporales…
>
> Al igual que los deseos, las creencias tienen una variedad de causas. Las dos más perspicuas son la percepción y la inferencia. Si el amo de nuestro canino coloca un hueso con carne en el plato del perro, si el perro tiene una visión clara de los procedimientos, si está poniendo atención y es normal psicológicamente, entonces el perro se formará la creencia de que hay un hueso con carne en su plato. También, sin duda, se formará una diversidad de creencias más, algunas duraderas y otras efímeras, como resultado de observar la actividad de su amo. De forma similar, la percepción también lleva a desterrar creencias de la reserva de creencias de un organismo…
>
> Las creencias también pueden ser generadas por otras creencias. Cuando el proceso por el cual unas creencias generan más creencias es tolerablemente coherente, se considera inferencia. Así, por ejemplo, Fido puede creer que si rasca la puerta su amo la abrirá y también que si la puerta se abre va a poder alcanzar el hueso. De ese par de creencias puede inferir que si rasca la puerta va a poder alcanzar el hueso.5

Stich deja claro que lo precedente no es una teoría psicológica detallada; es el esbozo más general y básico de tal teoría. Aun así, sus señalamientos son suficientes para dar sentido a la declaración de que "la mejor explicación psicológica del comportamiento animal será proporcionada por una teoría que siga el patrón general de nuestra teoría

intuitiva de creencias y deseos".6 Haciendo eco de la objeción de La Mettrie a Descartes (sección IV del cap. 1), Stich observa que "sería notable, en efecto, que pudiera producirse una teoría que explicara el comportamiento de los animales más elevados sin apelar a las creencias y deseos, y que esta teoría *no* pudiera adaptarse para explicar el comportamiento *humano* también"7 y, haciendo eco de las observaciones de La Mettrie sobre las implicaciones de la teoría evolucionista, Stich subraya que "a la luz de los vínculos evolutivos y las similitudes en el comportamiento entre los humanos y los animales más elevados, es difícil creer que la psicología de creencias y deseos pueda explicar el comportamiento humano pero no el comportamiento animal. Si los humanos tienen creencias, también los animales".8

Es significativo que Stich termine su argumento recién citado con una nota condicional: *si* los humanos tienen creencias, también los animales. El mismo Stich no ofrece ningún argumento que apoye el asignar creencias a los seres humanos, ni tampoco lo haremos nosotros. Como se señaló previamente (sección VI del cap. 1), existen algunas suposiciones sobre la vida mental de los seres humanos que deben hacerse en cualquier obra de filosofía moral, entre ellas, la presunción de que los seres humanos a veces quieren determinadas cosas, que a veces actúan como lo hacen porque creen que es necesario para satisfacer sus deseos, que a veces consideran las creencias y deseos de los otros, etc. El reto de defender estos supuestos, al igual que el reto de defender nuestra creencia en la existencia de otras mentes (humanas) no puede emprenderse, y menos verificarse, aquí. Aquí es suficiente con apuntar que estas suposiciones son comunes a cualquier obra de filosofía moral, no a las que son peculiares, y esto en un sentido perverso o dañino, a una obra sobre los derechos de los animales. Una visión de la naturaleza humana que reduce todo el comportamiento humano a "respuestas" "innatas" o "condicionadas" a "estímulos" internos o externos es, acordemos, una posibilidad teórica cuyos méritos (o falta de ellos) merecen nuestra atención crítica sostenida en alguna ocasión. No obstante, acordemos también que la actual no es esa ocasión.

Entonces, si suponemos lo que suponen los defensores de las teorías éticas alternativas, que nuestra teoría intuitiva de creencias y deseos aplica a los seres humanos y nuestro comportamiento, y en vista de la fuerza colectiva del argumento acumulativo que se esbozó anteriormente, estamos en lo correcto al insistir en que la responsabilidad de presentar pruebas recaiga sobre aquellos que niegan la aplicación de esta teoría a los animales y su comportamiento. Para cumplir con este reto no es suficiente, por ejemplo, afirmar que el comportamiento animal *podría* explicarse uniformemente en términos de una teoría de estímulo-respuesta o haber recurrido a cualquier otra teoría que niega la presencia de creencias y deseos en el caso de los animales mientras que las afirma en el caso de los humanos. El reto *sólo* se enfrenta si uno puede mostrar que es razonable negar que la teoría de creencias y deseos se pueda aplicar al comportamiento animal sin

implicar que lo mismo es verdad en el caso del comportamiento humano.

Hay al menos dos maneras por medio de las cuales quienes aspiran a enfrentar la responsabilidad de presentar pruebas podrían emprender esta tarea. Primero, podrían argumentar que el comportamiento animal no puede ser explicado por la teoría de creencias y deseos por la simple razón de que los animales, a diferencia de los humanos, no sólo no tienen sino que no pueden tener creencias o deseos; segundo, podrían argumentar que incluso aunque los animales tuvieran creencias, no podemos decir *qué* creen y por lo tanto somos incapaces de explicar su comportamiento haciendo referencia a lo que creen y, si los deseos presuponen creencias, qué desean. Stich argumenta en este último sentido; Raymond G. Frey, catedrático de filosofía en la Universidad de Liverpool, argumenta lo primero. Aunque los argumentos que ofrecen estos filósofos no agotan todos los intentos posibles por enfrentar la responsabilidad de presentar pruebas planteada por el argumento acumulativo, son, como se subrayó anteriormente, una representación justa de estos argumentos, de modo que sería injusto objetar al argumento que se va a presentar que "se están evitando los temas reales" o que trata con ideas planteadas por hombres de paja (en vez de hombres reales). Esperamos que las posiciones contrarias que se analicen sean las más fuertes, no las más débiles. Vamos a considerar primero los argumentos de Frey (sección II). Luego de que se haya descrito y evaluado críticamente la posición de Stich (sección III), se considerará una serie de objeciones más que cuestionan nuestra capacidad para decir qué creen los animales (sección IV) y se defenderá la propuesta positiva a las preguntas respecto del contenido de las creencias animales, adelantadas en la sección III. El resultado de esta exposición y su defensa se aplicarán luego (sección V) a las preguntas que se refieren a las capacidades cognitivas que se relacionan con los animales (por ejemplo, memoria), así como a la pregunta de si es razonable considerar a los animales como agentes intencionales.

Los animales, concede Frey, tienen necesidades, entre ellas, por ejemplo, la necesidad de alimento, agua y descarga sexual. Sin embargo, las necesidades son diferentes de los deseos y la posesión de las primeras no presupone o implican la posesión de los últimos. Las plantas necesitan agua, al igual que los radiadores de los autos, pero no suponemos que las plantas o los radiadores deseen agua. Desde el enfoque de Frey, lo mismo sucede con los animales: tienen necesidades pero carecen de deseos. Entonces, la teoría de creencias y deseos no tiene una aplicación válida en su caso. Puesto que carecen de deseos, su comportamiento no puede explicarse por vías que suponen que los tienen.

Frey ofrece una serie de argumentos en contra de la atribución de deseos a los animales. Uno (llamémoslo el *argumento principal de Frey*) adopta la siguiente forma:

1. Sólo aquellos individuos que pueden tener creencias pueden tener deseos.
2. Los animales no pueden tener creencias.
3. Por lo tanto, los animales no pueden tener deseos.

En alguna otra parte he dado respuesta a los argumentos de Frey en apoyo de la premisa 1.9 No voy a reproducirla aquí. En cambio, la atención crítica se dirigirá principalmente a la premisa 2. La premisa 1 implica que siempre que alguien desee algo, tiene que haber una creencia que acecha desde el fondo, por así decirlo. Por ejemplo, puede decirse que deseo comer una tarta de frambuesa o entrar en calor con un buen fuego, pero, podría declararse, no puede decirse que desearía estas cosas si no creyera que la tarta fuera comestible o que el fuego me daría calor, o si no tuviera alguna otra creencia (por ejemplo, que la tarta o el fuego contribuirán a que yo entre en calor). En términos más generales, podría suponerse que mi deseo por X requiere creencias de la forma "si yo quiero X, entonces, debo hacer Y" o "puesto que quiero X y Y parece ser X, entonces, debo obtener Y".10 Desde esta perspectiva, lo que ni yo ni nadie más puede hacer es desear algo sin creer algo sobre aquello que se desea. Si falta una creencia adecuada del tipo adecuado, entonces debe faltar también el deseo. Y dado que, desde el enfoque de Frey (véase premisa 2 de su argumento principal) los animales no pueden creer nada, tampoco pueden, desde su punto de vista, desear nada.

Sin embargo, ¿por qué no pueden creer nada los animales? De acuerdo con Frey, los animales carecen de creencias porque *lo que* se cree (el objeto de la creencia) es que un determinado enunciado es verdadero y, puesto que los animales carecen de competencia lingüística, no pueden creer que ningún enunciado sea verdadero. Siendo así, no pueden creer nada y, dado que las creencias son necesarias para los deseos, no pueden desear nada.

Las razones de Frey para excluir a los animales de la clase de creyentes son más que

un poco evocadoras de la prueba del lenguaje de Descartes (véase la sección V del cap. 1). Sin embargo, hay una diferencia pertinente. Descartes, se recordará, sostiene que ser capaz de usar el lenguaje es la prueba decisiva para la conciencia. Frey concede que los animales son conscientes.11 Lo que él arguye es que la capacidad para usar un lenguaje es necesaria para tener creencias y, puesto que, desde esta perspectiva, tener creencias es necesario para tener deseos, la capacidad de usar un lenguaje es también necesaria para tener deseos. Por tanto, dado que los animales carecen de la capacidad de usar un lenguaje, carecen tanto de creencias como de deseos. La responsabilidad de presentar pruebas, en el enfoque de Frey, se ha cumplido: la teoría de creencias y deseos no aplica a los animales y su comportamiento.

Algunos críticos podrían objetar a Frey citando la competencia lingüística de los chimpancés y otros primates para mostrar que estos animales no "carecen de lenguaje" y por tanto pueden tener creencias y deseos. Sin embargo, hay que poner atención en dos puntos respecto de lanzarle críticas a Frey en estos términos. Primero, como se mencionó en el capítulo anterior (sección V), existe una gran controversia en torno a la atribución de competencia lingüística a estos animales; entonces, podría cuestionarse que no estaríamos en terreno firme si les acreditáramos capacidades lingüísticas. Segundo, y más fundamental, incluso si los primates mostraran que son capaces de usar un lenguaje, probarían ser la excepción y no la regla. Ciertamente, la mayoría de los animales, incluso la mayoría de los mamíferos, no proporcionan ningún indicio de que de hecho posean o puedan adquirir el uso de un lenguaje, en el sentido de "lenguaje" que es central en el argumento de Frey. Si estamos buscando bases sobre las cuales objetar a Frey, bases que suscribirían la atribución de creencias a los mamíferos en general, entonces la posición de Frey necesita objetarse desde otro lugar y de otra manera. Este lugar es su visión de que *lo que* se cree (el objeto de una creencia) es que un enunciado es verdadero. Esta afirmación es absolutamente crucial para la posición de Frey, puesto que a no ser que pueda persuadirnos de que lo que se cree es que un *enunciado* determinado es verdadero, no tenemos razón para estar de acuerdo con él en relación con qué individuos tienen o no, o pueden tener o no, creencias.

Vamos ahora a las razones que ofrece Frey en apoyo de su perspectiva de que lo que uno cree, siempre que cree algo, es que un determinado enunciado es verdadero. Frey presenta su primera razón por medio de un ejemplo. Debemos imaginar que Frey desea tener una Biblia de Gutenberg, un deseo que no tendría, vamos a seguir suponiendo, si no creyera que le falta una Biblia de Gutenberg. La pregunta entonces es, ¿qué es eso que yo creo?, a lo que Frey responde:

> Yo creo que a mi colección le falta la Biblia de Gutenberg; es decir, yo creo que el enunciado "a mi colección le falta una Biblia Gutenberg" es verdadero. En expresiones de la forma "yo creo que…" lo que sigue después de "que" es un enunciado y lo que creo es que ese enunciado es verdadero. Lo mismo sucede con expresiones de la forma "Él cree que…" Lo que sigue después de "que" es un enunciado, y lo que el "él" en

cuestión cree es que el enunciado es verdadero.12

Esto es la totalidad del primer argumento de Frey en defensa de su posición de que lo que se cree es que determinados enunciados son verdaderos. La estructura de este argumento no es transparente; de hecho, no queda claro que se esté presentando un argumento. Lo que dice Frey parece ser más de la naturaleza de una declaración. No obstante, siendo justos con Frey, tal vez lo que él cree es que *1)* debido a que determinados enunciados vienen después del "que" en el enunciado de la forma "Yo creo que…" y "Él cree que…" *se sigue que 2)* lo que se cree es que el enunciado que viene después de "que" es verdadero. Y tal vez sea porque Frey cree que *2)* se sigue de *1)* que entonces quizá también crea que ha proporcionado un argumento para su explicación de lo que se cree.

Antes de evaluar este argumento, vale la pena observar que Frey no está diciendo que *a veces* tenemos creencias sobre enunciados, algo que no está en discusión. Por ejemplo, supongamos que yo creo que el enunciado "Jack y Jill subieron la colina" es un enunciado en español. Entonces, mi creencia en este caso es una creencia sobre un enunciado. Esta no es la perspectiva de Frey. *Siempre* que creo *algo*, desde su perspectiva, *lo que* creo es que un determinado enunciado es verdadero, y ésta es una posición diferente y tampoco está implicada en la posición indiscutida de que a veces las personas tienen creencias sobre enunciados.

La visión de Frey no sólo es controvertida, es falsa. Imaginemos que mi hijo tiene una víbora de goma y que, mientras esperamos el tren, mi hijo saca la víbora de su bolsa y la pone en el piso. Otro viajero pasa por ahí, ve la víbora, se aleja de un brinco y comienza a gritar. Yo tomo la víbora, me disculpo con el viajero y aconsejo a mi hijo explicándole que el hombre cree que la víbora va a hacerle daño. Todo esto es perfectamente inteligible, y no necesitamos ningún razonamiento filosófico del objeto de la creencia, incluido el de Frey, que explique cómo algo que es claramente verdadero (sabemos que el viajero cree que la víbora va a lastimarlo) puede ser verdadero. La posición enunciada por Frey no puede explicar esto si agregamos la siguiente posibilidad: el hombre que está asustado por la víbora, el que cree que la víbora lo lastimará, sólo habla, digamos, portugués, mientras que yo sólo hablo español. Pues, si *lo que* cree este hombre es que el enunciado "la víbora le hará daño" es verdadero, como Frey nos haría suponer y dado que el hombre en cuestión es totalmente ignorante de la lengua española, se deduce que él no puede creer que *ningún* enunciado en español sea verdadero, entre ellos, en particular, el enunciado en español "La víbora le hará daño". La posición de Frey, tal como la enunció, no es capaz de explicar cómo es posible hacer lo que a veces simplemente somos capaces de hacer, a saber, atribuir correctamente creencias a personas que no entienden una lengua en particular y quienes por lo tanto no pueden creer que los enunciados en esa lengua sean verdaderos.

Una réplica posible a la crítica recién hecha indica que se supone que el viajero conoce alguna lengua (portugués). De modo que tal vez se objete que la posición de Frey no es que el viajero tiene que ser capaz de creer que el enunciado en español "la víbora le hará daño" es verdadero, para creer que la víbora le hará daño; tal vez lo que debe creer es que el *enunciado equivalente en portugués* es verdadero. En términos más generales, tal vez lo que Frey cree es esto: cada vez que decimos que un individuo A cree algo, lo que afirmamos es que A cree que *algún* enunciado es verdadero, siendo ese enunciado un enunciado en particular en la lengua española o su equivalente en portugués, en alemán o en cualquier otra lengua. De esta manera, podría plantearse, Frey podría corregir su caracterización hecha un poco al descuido de lo que se cree y así responder a la crítica planteada en el párrafo anterior.

Así enmendada, la posición de Frey, que inicialmente parecía digna de atención por su simplicidad, ahora corre el riesgo de ser enterrada por su inadvertida complejidad. Si diferentes personas que hablan diferentes lenguas pueden creer una misma cosa, pese a expresar sus creencias con diferentes palabras de diferentes lenguas, entonces, *lo que* cree cualquiera de ellos no puede reducirse a la creencia de que un enunciado en particular en una lengua en particular es verdadero (por ejemplo, el enunciado *en español* "la víbora le hará daño"). Y si lo que se cree no es reducible a la creencia de que un enunciado en particular en una lengua en particular es verdadero, es muy poco claro qué sentido tiene persistir en declarar que lo que se cree es que *un* enunciado es verdadero. La idea de que lo que se tiene que creer son los enunciados, pero estos enunciados no son enunciados en una lengua en particular, exige demasiado de nuestro poder de comprensión, por decir poco.

Una objeción más adopta la siguiente forma. Supongamos que el hombre que brinca de terror después de haber visto la víbora no es capaz de hablar o comprender ninguna lengua. Vamos a suponer que tanto física como intelectualmente carece de los recursos necesarios para adquirir el uso de un lenguaje. Desde la perspectiva de Frey, aun cuando fuera corregida, no podemos atribuirle ninguna creencia a este hombre. Dado que está totalmente desprovisto de competencia lingüística, no puede creer que ningún enunciado, en ninguna lengua, sea verdadero (o falso). Desde la perspectiva de Frey, no puede creer nada. De modo que aquí tenemos a este hombre: sus ojos se le salen de las órbitas, brinca hacia atrás, su rostro tiene una expresión de extremo terror; pero, ¿no cree nada? ¿Hay alguna cosa de lo que percibe nuestro viajero amigo que lo lleva a creer que allí hay algo a qué temerle? Desde la perspectiva de Frey, no. Si carece de lenguaje, el viajero carece de creencias también. No sólo no cree nada, *no puede* creer nada.

¿Qué diríamos de un enfoque que lleva a una conclusión como ésta? La razón no vería con malos ojos su rechazo. A no ser que se nos pueda mostrar por qué es un error atribuir creencias a individuos que carecen de la capacidad de formular o comprender

enunciados (y Frey no nos muestra por qué éste es un error), el comportamiento del viajero, entendido en concordancia con los otros principios del argumento acumulativo, es suficiente razón para atribuirle creencias, y quienes pusieran reparos y negaran la adecuación de hablar de esta manera, no estarían demostrando que el viajero carece de creencias: lo que demostrarían es que ellos no entienden el uso ordinario de los enunciados de la forma: "él cree que *p*".

Es probable que Frey vea esta última objeción con desconfianza.13 Probablemente diría que sus "intuiciones lingüísticas" difieren, alegando que desde su perspectiva no deberíamos decir que el viajero "cree que la víbora le hará daño". Más bien, diría que esto no resuelve nada, puesto que no resuelve de quién son las *intuiciones lingüísticas* correctas. Además, el caso del viajero lingüísticamente deficiente probablemente sea juzgado por Frey como un "caso desviado", que se aleja significativamente de los "casos normales" de atribución de creencias. Y probablemente por considerarlo un caso desviado es que Frey lo descartaría o menoscabaría su pertinencia para el análisis de la creencia. Si el análisis de Frey se ajusta bien a los casos normales, entonces, ¿cómo podría ser razonable objetar su análisis sacando a la luz casos desviados? Éste, muy probablemente, es el tipo de respuesta que daría Frey al argumento que involucra al viajero lingüísticamente diferente.

Esta respuesta probable de Frey supone que existen "casos normales" de atribución de creencia, es decir, casos en donde, al atribuir creencias a determinados individuos, la atribución está claramente justificada.14 Los "casos desviados" son casos en donde las creencias se atribuyen a individuos que, de una u otra manera, son pertinentemente diferentes de aquellos individuos a quienes se les atribuyen creencias en estos casos normales. ¿A qué individuos se les atribuyen creencias en estos casos normales? La posición de Frey es que estos individuos son seres humanos adultos normales, individuos que resulta que son capaces de usar un lenguaje y quienes, por este medio, son capaces de expresar sus creencias lingüísticamente. El viajero lingüísticamente deficiente de nuestro ejemplo representa un caso desviado: no es un ser humano adulto normal y carece de lenguaje. Probablemente, argumentaría Frey, no se deba impugnar la adecuación del análisis de creencia propuesto, que se ajusta bien a los casos normales, "aprovechándose de… [el caso de]… aquellos humanos desviados entre nosotros…",15 para decirlo en sus palabras.

Tres réplicas deben bastar aquí. Primero, qué cuenta como caso "normal" o "desviado" no es la cuestión neutral que Frey supone que es. Según Frey entiende estas nociones, el viajero lingüísticamente deficiente es un caso desviado. Sin embargo, esto es dar por sentado la mayor parte de lo que Frey está obligado a mostrar, dado que, si se toman en cuenta algunas de las bases para la atribución de creencias (por ejemplo, que un organismo dado se comporte de determinada manera sea suficiente para atribuirle una

creencia) el viajero nos proporciona un caso normal, no desviado. En otras palabras, *antes* de que se conceda que Frey está justificado en calificar como los *únicos casos normales* a aquellos casos en donde las creencias se atribuyen a los individuos que expresan sus creencias lingüísticamente, debería pedírsele que muestre que las bases alternativas para la atribución de creencias son deficientes. La mera defensa de la visión favorecida por Frey en relación con el objeto de la creencia no muestra que su visión sea correcta. Éste es el primer punto que se debe hacer en relación con lo que entiende Frey por casos normales.

Segundo, independientemente de la pregunta específica de la creencia de los animales, la idea general que tiene Frey respecto de cómo evaluar el análisis propuesto de ideas difíciles es radicalmente conservador. Esencialmente, Frey cree lo siguiente: si un análisis propuesto se ajusta a los casos "normales", *entonces es suficiente* y es completamente impropio cuestionar su adecuación sacando a la luz este o aquel caso "desviado". Ésta es una visión muy notable para ser adoptada por un filósofo, puesto que deja afuera el método conocido y apropiado de poner a prueba los análisis propuestos de ideas mediante el uso de posibles contraejemplos, casos que, de una u otra manera, se alejan de los casos "normales" y por lo tanto son, en ese sentido, "desviados". El enfoque de Frey presumiblemente consentiría, por ejemplo, un análisis del ser humano que incluyera "tiene dos brazos" dado que ésta es la condición normal de los humanos. Si fuéramos a impugnar el análisis citando seres humanos con un brazo, quien aceptara la posición de Frey presumiblemente rechazaría nuestra objeción sobre la base de que los humanos de un brazo son casos "desviados" y por lo tanto no tienen ningún papel en la desapasionada evaluación de los análisis propuestos. Tal enfoque de cómo se debe poner a prueba un análisis rival no debería tener aceptación entre los filósofos. Parte de lo que busca dejar al descubierto un análisis conceptual son las condiciones que deben cumplirse para poder aplicar un determinado concepto adecuadamente; uno quiere conocer los *límites* de su aplicación inteligible, no sólo qué aplicaciones son "normales". Suponer que estos límites pueden encontrarse *sólo* disponiendo de sus aplicaciones "normales" es fundamentalmente confuso (en cierto modo, es como suponer que podemos descubrir la edad de la persona viviente más vieja determinando la expectativa de vida "normal" de la gente viva hoy en día). Incluso pensar que es verdad que los seres humanos adultos "normales" *a)* tienen creencias y *b)* pueden, y en ocasiones lo hacen, expresar sus creencias lingüísticamente, no lleva a deducir que sea una verdad *lógica* que sólo aquellos individuos que pueden expresar sus creencias en un lenguaje puedan tenerlas. Dejando de lado las peticiones de principio, las razones de Frey para rechazar la pertinencia de los casos "desviados" denota una visión muy estrecha tanto sobre el tema de los análisis propuestos de conceptos o ideas como sobre cuáles son las formas adecuadas de evaluarlos.

Tercero, lo que Frey entiende por casos "normales", cuando se lo vincula con su visión sobre el objeto de las creencias, lleva a la conclusión de que nadie puede aprender un lenguaje. Y esto a su vez lleva al desafortunado resultado de que nadie puede creer nada, *si* el objeto de la creencia es, como dice Frey, que un enunciado particular es verdad. La primera parte del argumento que demuestra esto puede formularse así:

1. Si, para creer algo, uno debe creer que determinados enunciados son verdaderos, entonces, aquellos individuos que no entienden los enunciados no pueden creer nada.
2. Los niños pequeños, antes de aprender una lengua, no entienden los enunciados.
3. Por lo tanto, los niños pequeños no pueden creer nada.

El primer paso simplemente reformula el enfoque de Frey respecto del objeto de la creencia; el segundo presenta un axioma evidente; y el tercero establece la conclusión que se deduce de 1 y 2. ¿A dónde lleva este argumento? Esto sale a relucir en los siguientes pasos, que se desarrollan a partir de los anteriores:

4. Si los niños pequeños no pueden tener creencias, entonces no se les puede enseñar a usar un lenguaje.
5. Por lo tanto, a los niños pequeños no se les puede enseñar a usar un lenguaje.

El paso crucial es el 4, y su defensa involucra las siguientes observaciones, mismas que son de alguna manera reminiscencias de la discusión del capítulo anterior sobre la prueba del lenguaje de Descartes (sección V del cap. 1). Consideremos qué está involucrado cuando se enseña a los niños pequeños el uso de las palabras en una lengua como la española. Típicamente, comenzamos sosteniendo o señalando objetos y dando sus nombres: *pelota*, *madre*, *perro*, *botella*. Si la bebé Jane se da cuenta de lo que estamos tratando de enseñarle, llegará el momento en que sea capaz de dar el nombre correcto: dirá "pelota" cuando el objeto que sostenemos o señalamos sea pelota. Explicar cómo aprende a hacer esto la bebé Jane no es poca cosa, ciertamente, y está fuera del alcance de esta obra emprender esta tarea. El único punto que es necesario señalar aquí es éste: a no ser que la bebé Jane llegue a creer que nos estamos refiriendo a una cosa en particular cuando decimos la palabra *pelota*, cualquier forma de instrucción en el uso de la palabra *pelota* será inútil. Simplemente no llegará a aprender el significado de la palabra. Sin una creencia *preverbal* de su parte, una creencia que identifique la pelota como la cosa a la que nos estamos refiriendo cuando decimos pelota, su educación lingüística no puede comenzar. Como señala el paso 5, estará en una situación en la que simplemente, "no se le puede enseñar a usar un lenguaje".

El enfoque de Frey respecto del objeto de la creencia condena a la bebé Jane a este

destino. Dada su perspectiva, la bebé Jane no sólo no va a adquirir dominio lingüístico, no puede hacerlo. Esto se debe, según Frey, a que creer algo es creer que determinado enunciado es verdadero, algo que la bebé Jane ciertamente es incapaz de hacer antes de adquirir el uso del lenguaje. Por consiguiente, puesto que para aprender un lenguaje la bebé Jane debe tener creencias respecto de a qué nos estamos refiriendo y dado que, desde la perspectiva de Frey, tener una creencia es creer que un determinado enunciado es verdadero, se deduce que la bebé Jane no puede tener ninguna creencia respecto de a qué nos estamos refiriendo antes de aprender a hablar o pensar en enunciados. Y de aquí se deduce, dado que la bebé Jane *debe* tener tales creencias para adquirir el uso de un lenguaje, que no se le puede enseñar a usar un lenguaje y, de hecho, que nunca va a llegar a tener ninguna creencia, dada la perspectiva de Frey del objeto de la creencia. A no ser que supongamos que los humanos llegan al mundo teniendo ya conocimiento del significado de las palabras y sabiendo ya qué palabras se refieren a qué cosas —suposiciones que nadie, ni siquiera Frey, aceptaría— la posición de Frey lleva a la conclusión de que nunca nadie puede creer nada.

La crítica anterior a Frey, de ser sólida, muestra que hay algo radicalmente equivocado en su análisis de la creencia. Independientemente de lo que piense sobre los casos "desviados", Frey seguramente debe pensar que los seres humanos adultos normales tienen creencias y que la adquisición de un dominio lingüístico por parte de los niños es algo que sucede todos los días. Es decir, no es posible suponer que alguien, ni siquiera Frey, sea capaz de aceptar posiciones que contradicen tan flagrantemente el sentido común. Siendo así, Frey debe renunciar a su posición sobre el objeto de la creencia. En particular, como muestra la observación sobre la posibilidad de adquisición del lenguaje, Frey debe reconocer que los niños humanos tienen que tener la capacidad de formarse creencias *antes* de aprender a usar un lenguaje, puesto que de otra manera no podrían aprender a usarlo. En términos más generales, Frey debe reconocer que hay creencias no lingüísticas, es decir, creencias que tienen los individuos independientemente de su dominio de un lenguaje. Antes de aprender a hablar ninguna lengua, la bebé Jane debía creer lo suficiente respecto de a qué nos referimos con nuestras palabras y nuestros gestos para entender a qué nos estamos refiriendo. Si suponemos todo esto, los animales no pueden verse consistentemente de otra manera. Si los humanos pueden tener creencias no lingüísticas, también los animales. Permitir esta posibilidad en el primer caso mientras se niega en el último sería doctrinario.

A estas alturas, si es que no antes, Frey podría quejarse de que se ha ignorado sistemáticamente lo que él llama "un argumento más" en apoyo de su enfoque de que los animales no pueden creer nada. Pues para creer que algo es el caso, sostiene Frey, uno debe ser capaz de distinguir entre creencias verdaderas y creencias falsas, algo que los animales no son capaces de hacer. Si carecen de esta capacidad, de la misma manera

carecen de creencias.16

Este "argumento más" es discutible en al menos dos aspectos. El primero concierne a los fundamentos de Frey para negar que los animales puedan distinguir entre creencias falsas y creencias verdaderas. De acuerdo con Frey, los animales son incapaces de hacerlo porque "carecen de lenguaje".17 No obstante, si ésta es la razón por la cual se alega que los animales carecen de la capacidad de distinguir entre creencias falsas y verdaderas, el "argumento más" de Frey no es un "argumento más" en absoluto. Éste *supone* que para creer que algo es el caso, uno debe creer que este o aquel enunciado es verdadero. Puesto que tenemos razones sólidas para rechazar esta posición de Frey, tenemos el mismo derecho a rechazar los argumentos que requerirían su aceptación. (Para más comentarios sobre la capacidad de los animales para distinguir entre creencias falsas y creencias verdaderas, véase la sección IV).

Una segunda razón para discutir el "argumento más" de Frey es la siguiente. La posición de que las creencias requieren que uno distinga entre creencias falsas y verdaderas lleva a una regresión infinita. Esto se puede demostrar considerando lo que dice Frey acerca de nuestro entendimiento de la conexión entre el lenguaje y "el mundo". Desde la perspectiva de Frey, debemos "comprender [la] relación" entre los enunciados falsos y los verdaderos, por un lado, y "el mundo" por el otro, para poder creer algo sobre el mundo. Esta comprensión es "esencial".18 Frey señala que es "difícil capturar" este "vínculo".19 Lo que es seguro es que, a no ser que lo hayamos "comprendido", no podemos tener creencias sobre el mundo.

Para Frey, decir que es difícil capturar este vínculo es restarle importancia a la dificultad que representa para alguien sostener una postura como ésta. Cualquier explicación creíble de lo que involucra "mi comprensión de este vínculo", va a involucrar que yo *tenga creencias* sobre cómo se vinculan el lenguaje y el mundo; darme el crédito de que "comprendo el vínculo", por un lado, y, por el otro, negar que tengo *creencias sobre* cómo están vinculados el lenguaje y el mundo sería irremediablemente ininteligible. Si "comprendo el vínculo", debo tener creencias sobre el "vínculo" entre los dos. Hasta ahí es cierto. Ahora bien, estas creencias que tengo (es decir, mis creencias sobre cómo se vinculan el lenguaje y el mundo), desde la perspectiva de Frey, en tanto y en cuanto *son* creencias, deben ser creencias de que determinados enunciados son verdaderos. Esto debe ser verdad, desde la perspectiva de Frey, porque lo que uno cree, siempre que uno cree algo, es que un determinado enunciado es verdadero. Sin embargo, para tener creencias sobre el vínculo entre el lenguaje y el mundo, debo hacer en su caso lo que Frey implica que debo hacer en el caso de cualquier otra creencia: debo distinguir entre *a)* mi creencia de que este vínculo es así y asado y *b)* la posibilidad de estar equivocado en creer lo que creo. En otras palabras, debo distinguir entre mi creer que *a')* un enunciado de la forma " 'el lenguaje y el mundo están vinculados de tal y tal manera' es

verdadero" y *b')* "es falso que 'el lenguaje y el mundo están vinculados de tal y tal manera' ". Si no puedo comprender la idea de que podría estar equivocado en creer lo que creo, entonces no habré podido comprender la distinción entre creencias falsas y verdaderas sobre lo que creo que es el vínculo entre el lenguaje y el mundo. Y si no puedo comprender *esta* distinción en el caso de mis creencias sobre este vínculo, todo indica que hay razones para negar que tengo alguna creencia sobre este vínculo, dada la visión de Frey del concepto de creencia.

Sin embargo, ahora hay un problema. Pues si yo distingo entre *a')* y *b'),* entonces tengo que creer algo sobre el primero que no creo sobre el último. Darme el crédito de que "comprendo la distinción" entre creer *a')* y creer *b'),* por un lado, y, por el otro, negar que *tengo diferentes creencias sobre los dos*, es ininteligible. Así, para que yo pueda "comprender el vínculo entre el lenguaje y el mundo" desde la perspectiva de Frey, no sólo debo tener creencias sobre el "vínculo" entre los dos, también debo tener creencias sobre mis creencias sobre el "vínculo" entre los dos. Y no se detiene ahí, dada la posición de Frey. Puesto que tengo que distinguir entre lo que considero mis creencias verdaderas sobre mis creencias sobre el vínculo en cuestión y lo que considero creencias falsas sobre este vínculo para poder creer algo sobre este vínculo, también debo tener creencias sobre mis creencias sobre mis creencias sobre este vínculo. Y creencias sobre estas creencias. Y creencias sobre éstas y así *ad infinitum*. El resultado es que para "comprender el vínculo entre el lenguaje y el mundo", *debo* distinguir entre un número infinito de creencias que considero verdaderas y un número infinito que considero falsas. Y dado que nadie puede satisfacer esta exigencia, esta perspectiva —que uno debe comprender la distinción entre creencias verdaderas y falsas para "comprender el vínculo" entre el lenguaje y el mundo— excluye la posibilidad de que alguien comprenda este vínculo y por lo tanto, dada la perspectiva de Frey respecto de la relación entre creencia y lenguaje, excluye que alguien pueda creer algo sobre el mundo. Insistir en que los animales no cumplen con una exigencia que nadie puede satisfacer no puede ser una objeción válida a atribuir creencias sobre el mundo a los animales. Puesto que la exigencia de Frey tiene este rasgo desfavorable, no proporciona ninguna buena razón contra atribuir creencias a los animales.

Hay una manera de detener la regresión esbozada en el párrafo precedente. Es demostrar que podemos tener algunas creencias que no requieran que distingamos entre nuestra creencia de que son verdaderas y la creencia de que su negación es falsa o, alternativamente, entre creer que son verdaderas y reconocer la posibilidad de que podemos estar equivocados en creer lo que creemos. Por ejemplo, supongamos que pudiera demostrarse que para que cualquier individuo, A, tenga una creencia sobre el mundo, A tuviera que distinguir entre su creencia de que algo es el caso, por un lado, y que eso mismo no es el caso, por el otro. Y supongamos que entonces se afirma que

aunque esto sea necesario en el caso de las creencias sobre el mundo, no es necesario en el caso de las creencias que tenemos sobre la relación entre el lenguaje y el mundo, o en el caso de las creencias sobre tales creencias y así sucesivamente. Si esto se demostrara, entonces la regresión podría detenerse y, dada una perspectiva como la de Frey, entonces podríamos sostener que los animales, puesto que no poseen lenguaje, no pueden tener creencias sobre el mundo.

Tal vez esto es lo que creía Frey. En cualquier caso, sería correcto insistir en que se necesita un argumento de apoyo. ¿Qué hay en las "creencias sobre el mundo" que vuelve razonable pedir que se distinga entre creencias falsas y verdaderas *en su caso*, para que uno pueda decir que tiene tales creencias, pero *no en el caso de ninguna otra creencia* (por ejemplo, creencias sobre el vínculo entre el lenguaje y el mundo)? Sin un argumento que sustente que limitemos esta exigencia *sólo* a las creencias sobre el mundo, limitarlo a sólo esas creencias sería arbitrario y muy grave. Frey, parece justo decirlo, no nos ofrece un argumento de apoyo y es extraordinariamente oscuro qué forma podría adoptar cualquier argumento para que enfrente, como se requiere, la acusación de arbitrariedad. Dejando de lado la crítica de que Frey hace una petición de principio cuando niega que los animales sean incapaces de distinguir entre creencias falsas y verdaderas puesto que "carecen de lenguaje", su propio enfoque sobre lo que está involucrado en tener creencias sobre el mundo o bien lleva a una regresión infinita o bien detiene esta regresión en un punto que excluye a los animales de aquellos que tienen creencias, en cuyo caso es arbitrario. En cualquiera de los dos casos, el "argumento más" de Frey para negar que los animales tengan creencias no funciona.

Ninguno de los argumentos de Frey examinados en esta sección proporciona una defensa razonable de su negación a que los animales puedan tener creencias. Ninguno, por lo tanto, proporciona una defensa adecuada de su negación a que los animales puedan tener deseos, si los deseos presuponen creencias. La responsabilidad de presentar pruebas que plantea el argumento acumulativo a quienes niegan la aplicación de la teoría de creencias y deseos a los animales no ha sido cumplida por Frey.

III
EL CONTENIDO DE LA CREENCIA

Como se subrayó antes (sección I), Frey no es el único en objetar la aplicación de la teoría de creencias y deseos a los animales y su comportamiento. Stich también cree que hay una razón para resistirse a aplicar esta teoría en su caso. No obstante, la principal dificultad, de acuerdo con Stich, no es, como señala Frey, que los animales no puedan creer nada; es que nosotros no podemos decir qué creen y por tanto no podemos describir o explicar su comportamiento haciendo referencia a lo que creen ni, si las creencias son necesarias para los deseos, haciendo referencia a lo que desean. Puesto que las razones de Stich para negar la validez de aplicar la teoría de creencias y deseos a los animales difieren de las de Frey, su adecuación o falta de ella debe ser evaluada por sus méritos, independientemente de la crítica levantada contra los argumentos de Frey. La presente sección emprende esta necesaria evaluación.

Para aclarar más esta posición, Stich distingue entre lo que llama "dos tipos muy diferentes de propiedades" que atribuimos a las creencias. Aquí está lo que dice:

> Por un lado, consideramos que las creencias son estados funcionales o psicológicos de un tipo muy especial. Las creencias son estados que interactúan con los deseos, con la percepción y entre sí… Por tanto, un modelo psicológico de un sujeto que tiene creencias (y deseos) se adecuaría a la (teoría de creencias y deseos). Por el otro lado, las creencias son estados con contenido; son actitudes proposicionales. Si un estado es una creencia esperaríamos que se crea *que* esto o aquello, esperaríamos que hubiera alguna manera de expresar su contenido.20

Ahora bien, el problema sobre la creencia en los animales —lo que Stich en algún momento llama "el dilema de la creencia en los animales"—21 es, según Stich, que simplemente no podemos especificar el contenido de lo que, en la teoría de creencias y deseos, decimos que creen los animales. Es decir, habiéndolo pensado bien, Stich cree que "somos del todo incapaces de decir qué creen (los animales)"22 y, puesto que somos incapaces de decirlo, simplemente no sabemos *qué* les estamos atribuyendo a los animales cuando decimos que creen algo. Stich no concluye de esto que los animales no tengan o no puedan tener creencias. Concluye su ensayo planteando la misma pregunta con la que empieza: "¿Tienen creencias los animales?" Y la responde escribiendo: "Parafraseando a mi hijo: 'un poquito tienen. Y un poquito no' ".23 Nuestro interés reside en las razones de Stich para la parte "un poquito no" de su respuesta; es decir, en los argumentos que supuestamente deben mostrarnos que no podemos especificar el contenido de las creencias de los animales. (Frey, como veremos, plantea objeciones similares, que también serán consideradas.)

En su afirmación inicial sobre este caso, Stich desarrolla dos argumentos similares.24 El primero es que, puesto que el perro Fido a veces se confunde cuando se trata de

huesos —a veces no se da cuenta de que algunos huesos (por ejemplo, huesos del oído medio) *son* huesos, mientras que en otras ocasiones cae en la trampa frente a imitaciones —, se deduce que Fido no debe tener el concepto de hueso. El segundo argumento aboga por que, incluso aunque Fido reconociera mejor un hueso cuando ve uno, aún no deberíamos darle el crédito de que entiende el concepto de hueso, porque es ignorante de hechos elementales sobre los huesos, como por ejemplo que los huesos tienen una función anatómica y se originan de determinada manera. Contra ambos argumentos, es tentador responder que Fido no está solo en estos asuntos.25 Muchos seres humanos, no sólo los perros, son falibles cuando se trata de reconocer huesos y muchas personas alguna vez creyeron, y una buena cantidad aún cree, que, digamos, los huesos de los dinosaurios eran parte de la creación original de Dios. Pero aunque estas respuestas tengan alguna razón, no alcanzan a abordar el presupuesto fundamental que plantea Stich en su discusión de la creencia en los animales, a saber, su persistente confianza en que existe *el* concepto de tal y cual, tal como el concepto de hueso. A menos que se examine este supuesto, o en tanto no se haya examinado, las objeciones tentadoras que querríamos plantear a los dos argumentos iniciales de Stich en contra de atribuirles creencias a los animales podrían simplemente dejar pasar su posición.

Entonces, ¿cuál es *el* concepto de hueso, según Stich? La respuesta que proporciona Stich se socava a sí misma de una manera interesante. Stich evidentemente cree (véanse, por ejemplo, sus dos argumentos) que para cualquier *x,* el concepto de *x* consiste en una serie de creencias respecto de *x.* Por ejemplo, el concepto de hueso consiste en una serie de creencias sobre los huesos, incluidas, digamos, la creencia de que tienen una determinada función anatómica y la creencia de que se originan de determinada manera. Sin embargo, se presenta una dificultad obvia para esta interpretación *del* concepto de hueso: lo que se ha creído y se cree sobre los huesos varía considerablemente, tanto en diferentes lugares pero al mismo tiempo como en los mismos lugares pero en diferentes tiempos. Entender *el* concepto de *x* como si consistiera en *una* serie de creencias sobre *x* socava el pensamiento de que existe *el* concepto de algo. Pensar en los conceptos de esta manera es sugerir o suponer una permanencia de las creencias que la historia no toleraría. Más bien, debemos cuando mucho hablar "del concepto de hueso" (o "del concepto de la Tierra", "de las estrellas", etc.) tal como lo entienden diversos individuos, en los mismos o en diferentes tiempos y lugares. Por lo tanto, cuando Stich escribe sobre "el concepto de hueso", debe interpretarse que no se refiere a "la serie de creencias sobre los huesos aceptadas por todos los que alguna vez han vivido", una interpretación que, puesto que no hay unanimidad respecto de las creencias sobre los huesos (o sobre cualquier otra cosa), causaría que *el* concepto de hueso se evaporara ante nuestros propios ojos; más bien, Stich debe querer decir "la serie de creencias sobre los huesos compartidas por aquellos que sucede que sostienen las mismas creencias sobre los huesos

que sostengo yo (*i.e.,* que sostiene Stich)". Ahora bien, puesto que Stich supone que sus lectores probablemente tengan las mismas creencias sobre los huesos que tiene él y por lo tanto tengan el mismo concepto de hueso, podría también referirse a este concepto como "nuestro concepto", y de hecho a veces lo hace.

Vamos a suponer que compartimos las creencias de Stich; cuando Stich se refiere a "*el* concepto de hueso", se está refiriendo a "*nuestro* concepto de hueso". Antes de proceder, permítanme observar brevemente cómo al interpretar de esta manera la frase de Stich "el concepto de hueso" queda claro cómo debería responder Stich a las objeciones tentadoras mencionadas antes concernientes a sus dos argumentos iniciales en contra de atribuir creencias a los animales. Por ejemplo, si objetáramos que algunos humanos no conocen nada sobre la función anatómica de los huesos y declaráramos que Stich estaría manifestando un favoritismo si negara que Fido carece de nuestro concepto de hueso porque carece de esta creencia, pero reconociera que los humanos en cuestión tienen nuestro concepto, la respuesta de Stich debería ser clara. Es que *ni* Fido *ni* los humanos tienen nuestro concepto de hueso. Es más, dado que, como observa Stich, "este argumento puede reiterarse, *mutatis mutandis*, en carne, yardas… enterrar" y así sucesivamente, Stich nos exhortaría a que no atribuyéramos estos conceptos a Fido *ni* "a un humano que sea tan irremediablemente ignorante como Fido".26 Stich, en pocas palabras, no manifiesta favoritismos cuando se trata de quién tiene y quién no tiene nuestros conceptos. Algunos humanos, no sólo todos los animales, son casos perdidos. Las objeciones tentadoras a los argumentos iniciales de Stich pasan por alto esto y por tanto, según él, no plantean una objeción real.

Uno podría adoptar dos enfoques críticos divergentes en este punto. El primero es objetar a Stich argumentando que aunque los animales y algunos humanos no tienen *nuestro* concepto de hueso o de otra familia de conceptos que compartimos con Stich, estos animales y humanos tienen conceptos, *sus* conceptos, de modo que no hay una deficiencia grave en el caso de que no alcanzaran los estándares que uno debe cumplir para tener nuestros conceptos. El segundo enfoque es argumentar que al menos algunos animales *sí* tienen nuestro concepto de hueso y, si esto pudiera demostrarse, que tienen nuestros conceptos de muchas otras cosas también. Esta segunda objeción podría parecer poco prometedora y una medida de su imposibilidad inicial es que Frey piensa que debe descartarse sin pensarlo dos veces. Escribe lo siguiente: "Si vamos a atribuirles creencias a los animales, entonces ¿cómo podríamos conocer certeramente el contenido de sus creencias? Cuando decimos que 'el gato cree que la pelota está atorada', ¿realmente queremos sostener que el gato posee nuestro concepto de 'pelota' y 'atorada'? Claramente no".27

Pero ¿por qué este caso es "claramente no"? Bueno, continúa diciendo Frey, el gato no tiene *nuestro* concepto de "pelota" puesto que "es altamente improbable que el gato

posea… *nuestras* nociones de ‘objeto físico’ u ‘objeto material’ o ‘cosa independiente’ o ‘entidad sustancial en mi campo visual’…”28 Desde la perspectiva de Frey, como desde la de Stich, la razón por la cual el gato “claramente” carece de nuestro concepto de hueso, pelota o lo que quieran, es que el gato, al igual que cualquier otro animal no humano, carece de nuestras creencias sobre los huesos, pelotas, etc., o al menos es “altamente improbable” que estos animales tengan dichas creencias. Por estas razones, la segunda objeción que uno podría plantear en este sentido en contra de Stich y, por implicación, en contra de Frey, podría parecer cualquier cosa menos prometedora. Aun así, uno puede imaginarse que Stich, al igual que Frey, podrían argumentar que es sólo esta segunda objeción, no la primera, la que representa una amenaza seria. Pues, dado que para poder reconocerles genuinamente creencias a los animales debemos ser capaces de especificar el contenido de lo que creen y dado que, en el intento por especificar esto, debemos usar un lenguaje que compendie *nuestros* conceptos (por ejemplo, de “pelota” o “hueso”), y suponiendo que nuestro concepto de hueso incluye, por decir algo, las creencias de que los huesos tienen determinadas funciones anatómicas y se originan de determinada forma (creencias que no tenemos por qué presuponer que comparten los animales), entonces parece bastante cierto que ningún animal tiene nuestro concepto de hueso o de cualquier otra cosa. Siendo así, insistir en atribuir creencias a los animales, creencias que involucran *sus* (supuestos) conceptos —como suelen hacer quienes criticarían la posición de Stich de la primera manera— parece ilógico en el mejor de los casos. Para usar la observación de Frey sobre el gato, el cual aunque presumiblemente carece de nuestros conceptos de “pelota” y “atorada”, no obstante se alega que cree que “la pelota está atorada”, lo que este primer enfoque nos dejaría son supuestos “conceptos felinos, aunque sin ninguna idea sobre qué son o cómo se forman”.29 Por lo tanto, este primer enfoque crítico a la posición de Stich parece destinado a fracasar en lo que se disponía a hacer: especificar *el contenido* de las creencias animales. Esto sólo puede hacerse, podría argumentar Stich, si tenemos razones para creer que los animales comparten nuestros conceptos. Y *esto* no puede argumentarse intentando objetar la posición de Stich en la misma tónica del primer enfoque crítico, sino sólo forzando el segundo.

No es seguro que Stich respondería exactamente en estos términos, pero sí es cierto que podría hacerlo. En cualquier caso, en lo que viene a continuación se va a adoptar la segunda manera de abordar críticamente la posición de Stich sobre los derechos de los animales (y, como veremos más claramente, la de Frey también). Antes de comenzar mi valoración crítica, se imponen unas palabras de advertencia. Como en cualquier otra área controvertida en filosofía, en el caso particular del análisis del concepto de los conceptos no faltan enfoques alternativos. No será posible examinar todas las alternativas en pugna, pero tampoco sería justo que nos exigieran que lo hiciéramos. La motivación de la

discusión actual es *examinar los méritos de los argumentos más importantes que explícitamente abordan la cuestión de las creencias y deseos animales*, y aunque existen otras posiciones en relación con el concepto de los conceptos que tienen implicaciones interesantes para este tema, no es poco razonable limitar el alcance de nuestra indagación aquí a una evaluación de los argumentos más importantes al alcance: los de Stich y los de Frey. Tratar de hacer más sería lograr menos.

Un punto preliminar más. Al rechazar los enfoques de quienes niegan que podemos decir qué creen los animales aun suponiendo que crean algo, uno puede o aceptar el tipo de análisis del concepto de los conceptos del cual dependen estos enfoques o rechazar dicho análisis. Hacer esto último es ciertamente enfrentarse con las objeciones de Stich (y Frey); y el debate sobre quién tiene el análisis "correcto" del concepto de conceptos seguramente nos llevará más lejos de la pregunta que inspira la controversia que tenemos actualmente ante nosotros: si podemos decir qué creen los animales, suponiendo que tengan creencias. Entonces, para los propósitos actuales, es mejor ofrecerles a estos críticos el tipo de análisis en el que ellos mismos confían y luego mostrar que *incluso si* les concedemos todo esto, *no* se deduce que no podamos decir qué creen los animales. Podrá pensarse que así se les concede a estos críticos más de lo debido, pero concederles menos, me parece, de seguro sería contraproducente.

a) El concepto de los conceptos

Entre las preguntas que necesitamos considerar figura la siguiente: supongamos que hay dos grupos de individuos, G_1 y G_2, que no comparten todas las mismas creencias sobre un *x* dado (por ejemplo, sobre los huesos). ¿Es esta diferencia por sí misma condición suficiente para concluir que no tienen el mismo concepto de hueso? Sería suficiente si aceptáramos lo que podría llamarse *el enfoque de todo o nada* de los conceptos y su adquisición. Desde este punto de vista, *cualquier* diferencia entre las creencias que sostienen G_1 y G_2 sobre *x* es suficiente para descartar que tengan el mismo concepto. Por ejemplo, si los stichianos (aquellos de nosotros que creen todo lo que cree Stich sobre los huesos) creen todo lo que creemos nosotros, mientras que los prequímicos creen todo lo que creemos nosotros excepto, por su ignorancia de la química, que los huesos contengan calcio, entonces, en el enfoque de todo o nada, nosotros los stichianos tenemos un concepto de hueso mientras que los prequímicos tienen un concepto enteramente diferente. Una alternativa al enfoque de todo o nada es *el enfoque de más o menos*. Este enfoque sostiene que tener un determinado concepto no es una situación en la cual debas o bien tener todo el concepto o bien carecer de él, que es adonde te lleva el enfoque de todo o nada. Mediante el enfoque de más o menos, diferentes grupos y diferentes individuos pueden tener el mismo concepto en mayor o menor grado. Según

este enfoque, los prequímicos tienen el concepto stichiano (el nuestro) de hueso, aunque no *in toto,* y otro grupo, que igualmente carece de conocimientos químicos pero también está en la oscuridad en lo que respecta a, digamos, cómo se originaron los huesos de los dinosaurios, también tiene nuestro concepto de hueso pero en un grado todavía menor que los prequímicos. En pocas palabras, *quién* tiene *qué* concepto es una cuestión de grado, de acuerdo con el enfoque de más o menos. Sin embargo, vale la pena observar que incluso el enfoque de más o menos nos va a permitir a veces decir que determinado grupo o individuo carece completamente de un determinado concepto nuestro. Por ejemplo, si los *boneheads** creyeran que los huesos aparecían por una especie de generación espontánea mágica cuando y sólo cuando un cuerpo vivo era herido o moría y explícitamente negaran que los huesos tengan la función anatómica que nosotros los stichianos afirmamos, negaran que los huesos se originaron de la manera que nosotros creemos e igualmente negaran todo lo que nosotros consideramos definitorio de un hueso, entonces, aun si aceptáramos el enfoque de más o menos, deberíamos decir que los *boneheads* carecen de nuestro concepto de hueso, totalmente.

Vamos a regresar al caso de los *boneheads* más adelante (sección IV). Por el momento, hay un asunto más importante que decidir. Los enfoques de todo o nada y más o menos nos dan dos maneras de considerar, dos modos alternativos de describir lo que está involucrado en poseer el mismo concepto. Suponiendo que el concepto que se tiene de *x* es una serie de creencias sobre *x,* ¿qué enfoque debería preferirse racionalmente? Parece bastante claro que el enfoque de más o menos es preferible racionalmente. No sólo nos permite marcar la diferencia que queremos marcar entre los prequímicos y los *boneheads vis à vis* que ellos tengan nuestro concepto de hueso (pues *sí* queremos decir que los prequímicos y los *boneheads no son igualmente deficientes* cuando se trata de su respectiva posesión de nuestro concepto), también nos permite explicar cómo es posible que los individuos incrementen su comprensión de un determinado concepto por etapas, paulatinamente, poco a poco. Ésta es una posibilidad que el concepto de más o menos permite y el de todo o nada excluye.

Supongamos, con propósitos ilustrativos, que Mitch tiene un entendimiento muy limitado de qué es un hueso y comete todos los errores que tiende a cometer un principiante: le toma mucho tiempo escuchar la diferencia entre, digamos, "hueso" y "peso" y comete errores concomitantes predecibles. Imaginen que Mitch ha progresado a partir de estos escasos inicios y ahora sabe bastante sobre los huesos, aunque todavía no es un experto ni mucho menos y aún es tristemente ignorante de todo lo que tenga que ver con química. Sería muy natural decir que el entendimiento de Mitch de nuestro concepto (stichiano) de hueso ha progresado, de ser muy poco a ser mucho más, que su comprensión del concepto ha mejorado. El enfoque de más o menos puede dar cuenta de esto, pero el de todo o nada, no. Según este último enfoque, Mitch no comenzó con un

entendimiento limitado de nuestro concepto de hueso y luego gradualmente fue incrementándolo a medida que iba aprendiendo cada vez más sobre lo que creemos de los huesos. De acuerdo con el enfoque de todo o nada, cuando Mitch tenía sólo unas pocas de nuestras creencias sobre los huesos, no tenía en absoluto nuestro concepto porque todavía no tenía *todas* las creencias sobre los huesos que, según el enfoque de todo o nada, debía tener para poder tener nuestro concepto desde el principio. Tampoco Mitch aumentaba su entendimiento de nuestro concepto a medida que adquiría creencias adicionales que tenemos sobre los huesos; más bien, simplemente carecía por completo de nuestro concepto de hueso cuando sólo tenía unas pocas de nuestras creencias sobre los huesos, de modo que no incrementaba su comprensión de nuestro concepto a medida que adquiría creencias adicionales. Con cada incremento, Mitch adquiría un concepto nuevo, un concepto diferente. Recién ese fatídico día en que, supongamos, Mitch llegó a tener todas las creencias sobre los huesos que en el enfoque de todo o nada uno debe tener para tener nuestro concepto de hueso, fue que Mitch adquirió su primera comprensión de nuestro concepto. En pocas palabras, el enfoque de todo o nada implica que Mitch, en ese fatídico día, pasó de no tener nada (es decir, de no comprender en absoluto nuestro concepto de hueso) a tener todo (es decir, tener completamente nuestro concepto de hueso).

Es difícil entender cómo alguien —a no ser que, para usar la maravillosa expresión de Frey, esté "preso de una teoría"— podría declarar que el enfoque de todo o nada es un enfoque creíble sobre los conceptos y su adquisición. Mitch *claramente* ha hecho algún tipo de progreso antes de llegar a ese día excepcional en que completó su lista de nuestras creencias sobre los huesos. Hacia el final de su aventura de aprendizaje, Mitch claramente está más cerca de *completar su comprensión* de nuestro concepto de hueso, *no* más cerca de adquirir nuestro concepto, en cualquier grado, por primera vez. Si las creencias que tenemos sobre los huesos es lo que define nuestro concepto de hueso, lo razonable es decir que Mitch ha incrementado su entendimiento de nuestro concepto a lo largo del camino. El enfoque de más o menos va a consentir que digamos esto, pero el enfoque de todo o nada, no. Entonces, puesto que se quiere una explicación de los conceptos y de la adquisición de conceptos que nos permita decir esto, existen razones basadas en principios para escoger el enfoque de más o menos sobre su rival.

b) El planteamiento de la pregunta correcta

Ahora bien, aceptar el enfoque de más o menos nos permite ofrecer una formulación clara de la pregunta que necesitamos responder para poder atribuir nuestro concepto de hueso a Fido. Pues si los individuos pueden tener este concepto en mayor o menor grado, se abre la posibilidad de que para mostrar que Fido tiene este concepto *sea*

suficiente con que tengamos razones para sostener que tiene sólo *una* de las creencias dentro de la serie de creencias que define nuestro concepto. Sin duda, si Fido tuviera sólo una de tales creencias, su entendimiento sería pobre, elemental, etc., en comparación con aquellos que tienen este concepto *in toto.* No obstante, esto simplemente mostraría que su entendimiento es menor que el de otros, no que no tiene ningún entendimiento. Entonces, la pregunta que necesitamos plantear, suponiendo que el enfoque de más o menos sea razonable, es ésta: ¿existe alguna razón para sostener que Fido tiene al menos una de las creencias sobre los huesos que es definitoria de nuestro concepto de hueso? Parecería que no. Los dos intentos más obvios de proporcionar una respuesta afirmativa probaron ser tristemente ineficaces. El primer intento comienza observando que, si bien Fido no es infalible, es razonablemente bueno para discriminar cuando se trata de huesos. Normalmente, Fido reconoce un hueso cuando lo ve. A partir de su logro en este sentido, ¿no podríamos concluir que por lo tanto tiene nuestro concepto de hueso, al menos mínimamente? La respuesta debe ser no. Pues aunque Fido sea bueno respecto de reconocer un hueso cuando lo ve, su éxito en este sentido no nos dice por sí mismo nada sobre *su* concepto de hueso; no nos informa *por sí mismo* qué hace que algo sea un hueso desde el punto de vista de Fido. Dejemos que sus poderes de discriminación sean tan buenos como les plazca, todavía estamos tan lejos de decir que Fido cree, cuando cree que algo es un hueso, como estábamos antes. Incluso suponiendo que se prefiera el enfoque de más o menos de los conceptos y la adquisición de conceptos, e incluso admitiendo que Fido es un hábil discriminador de huesos, todavía no tenemos razones para sostener que Fido tiene *nuestro* concepto de hueso, ni siquiera en un mínimo grado.

Una respuesta natural al fracaso de este primer argumento es intentar determinar las propiedades de los huesos que Fido reconoce como huesos. Esto podría abordarse de una manera científica: los huesos pueden pesarse y analizarse químicamente, y pueden registrarse sus formas; entonces arribaríamos finalmente a una especie de "Perfil de hueso de Fido", tendríamos un informe que presenta las propiedades químicas, geométricas y otras de "Los huesos que Fido reconoce" en contraposición a "Los huesos que Fido no reconoce". Sin embargo, incluso si lográramos nuestro objetivo, esto no nos proporcionaría una base para atribuir ninguna fracción de nuestro concepto de hueso a Fido, puesto que, como argumenta Stich en contra de una empresa comparable,30 no podemos ver el concepto de hueso de Fido en términos de las creencias del perro sobre las propiedades químicas, geométricas y otras llenas de contenidos teóricos que encontramos en los huesos que Fido reconoce. No podríamos hacer esto porque no hay una buena razón para creer, y hay razones profundamente buenas para negar, que el propio Fido entiende algo de química, geometría y otros factores que figuran en su "Perfil de hueso".

Entonces, lo que Stich llama "el dilema de la creencia de los animales" resulta ser

esto: la capacidad *de Fido* de reconocer un hueso cuando lo ve, *por sí misma* no revela cuáles son las propiedades que Fido cree que tienen los huesos y en virtud de las cuales reconoce los huesos que reconoce; y *nuestros* intentos de decir cuáles son esas propiedades al parecer sólo pueden aportarnos una lista de propiedades que no hay razón para suponer que Fido pueda entender, ya no digamos creer, que poseen los huesos. En pocas palabras, ninguno de estos enfoques nos puede acercar a la meta de especificar el *contenido* de lo que cree Fido cuando cree que algo es un hueso. Ahora bien, más adelante (sección IV) se tratará el asunto de que nuestra ignorancia en relación con las creencias de Fido sobre las propiedades de los huesos es una espada de doble filo; y vamos a explicar qué tan filoso es el segundo filo. Por el momento, parecería que no hay una manera posible de especificar el contenido de las creencias de Fido sobre los huesos y por lo tanto no hay ninguna base posible sobre la cual atribuir nuestro concepto de hueso al perro.

c) Derechos para Fido

Aunque los esfuerzos más obvios en este sentido para dotar de derechos a Fido han sido infructuosos por las razones ya mencionadas, sería prematuro concluir que Fido no puede compartir ninguna creencia sobre los huesos con nosotros. Pues hay una creencia sobre los huesos que *1)* es parte de la serie de creencias que define nuestro concepto de hueso y *2)* tenemos suficientes razones para afirmar que Fido la tiene. La creencia en cuestión no concierne ninguna propiedad de los huesos de corte teórico, tal como la composición química. No es tampoco una creencia que se pueda reducir a la capacidad discriminatoria de Fido cuando se trata de huesos. Más bien, la creencia concierne a cómo se relacionan los huesos con los deseos y su satisfacción, más particularmente, a cómo, en ciertas circunstancias, escoger un hueso es la opción preferida, es decir, es la opción que se escoge si desea satisfacerse un deseo. Para dejar esto más claro, necesitamos primero recordar que surgen ocasiones en la esfera de la actividad humana en las que escoger un hueso es la opción a seguir para satisfacer determinados deseos o cumplir con determinados propósitos. Cuáles son estos deseos o propósitos es algo que puede variar, de, digamos, querer ilustrar la decadencia de un hueso a lo largo del tiempo a desear cocinar un rico estofado. Siendo los huesos lo que son, surgen circunstancias en las que, dado que tenemos todos esos deseos y propósitos que tenemos, escoger un hueso es la acción requerida para satisfacer esos deseos o cumplir esos propósitos. Ahora bien, reconocer este vínculo entre los huesos y la satisfacción de los deseos *es* tener una creencia sobre los huesos y, desde luego, no es una creencia sobre su composición química o su función anatómica, pero es una creencia sobre los huesos. Además, esta creencia —la creencia de que debe escogerse el hueso para satisfacer un deseo dado— *es*

parte de la serie de creencias que definen colectivamente nuestro concepto. Esto puede verse si imaginamos que Mitch ha progresado en su entendimiento de este concepto hasta el punto en donde entiende que los huesos tienen una función anatómica pero, cuando se le pregunta qué agregar a la olla, un hueso carnoso o una vara de maple, dado su agudo deseo de un sabroso estofado de carne, responde que no sabe cuál de los dos debería añadirse y niega cualquier conocimiento respecto de que haya alguna conexión entre el sabor de los estofados y el sabor de los huesos. Si Mitch evidenciara una falta de entendimiento tan lamentable de esta conexión, estaríamos en lo correcto al decir no que no ha comprendido nuestro concepto de hueso, sino que no tiene este concepto completo: simplemente no ha comprendido la conexión entre el sabor que tienen los huesos, por un lado, y, por el otro, cómo pesa este factor y por qué, en una circunstancia como la que se encuentra, deben escogerse los huesos en preferencia a otras cosas para satisfacer el deseo que suponemos que tiene. Poniéndolo de otra manera, la creencia que está basada en el entendimiento de esta conexión (llamémosla, *la creencia por preferencia*) falta, al menos hasta este momento, en el repertorio de creencias de Mitch sobre los huesos.

¿Y Fido?, ¿tiene la creencia por preferencia de la cual carece Mitch?, ¿cree que existe una conexión entre *a)* satisfacer su deseo de un cierto sabor y *b)* escoger un hueso? Puesto que carece de lenguaje, Fido no puede decirnos, o razonablemente no puede esperarse que nos diga, si tiene o no esta creencia.31 En un caso de esta naturaleza, el *que Fido* tenga la creencia por preferencia que no tiene Mitch es algo que podría juzgarse bastante bien poniendo atención a lo único que tenemos para avanzar: su comportamiento no verbal. Entonces, lo que queremos preguntar es si observando el comportamiento de Fido podemos concluir razonablemente que cree que deben escogerse huesos para satisfacer su deseo de un determinado sabor. (Recuerden, antes de ofrecer una respuesta a esta pregunta, que los argumentos representativos que niegan que los animales puedan creer o desear algo fueron examinados en la sección previa [II] y se juzgaron deficientes. Entonces, aquellos que, por ejemplo, están fascinados con una explicación del comportamiento animal del tipo estímulo-respuesta no pueden apoyarse en esos argumentos para fundamentar su posición de que Fido en particular y los animales en general no creen ni desean nada.)

Una vez que se plantea la pregunta en los términos adecuados, y una vez que tenemos una visión clara del terreno empírico y conceptual desde la posición privilegiada del argumento que ha progresado hasta este punto, la respuesta es clara. Todo indica que Fido de vez en cuando desea el sabor que nota que tienen los huesos. Desde el enfoque que se recomienda aquí, éste es un hecho sobre Fido, algo que sabemos de él, no una especulación loca o un antropomorfismo desenfrenado. (Estas afirmaciones se defienden de manera más completa en la sección IV.) Es más, también podemos observar, poniendo

atención a cómo se comporta, qué escoge Fido como medio para satisfacer sus deseos. No es el refrigerador, digamos, ni la podadora del vecino. Lo que escoge como medio para satisfacer su deseo es… ¡un hueso! Sobre la base de su comportamiento, por lo tanto, tenemos razones para sostener que Fido cree que los huesos se relacionan con sus deseos o preferencias de la siguiente manera: los huesos satisfacen determinados deseos que tiene Fido y debe escogerlos para satisfacer esos deseos. Desde luego, aceptar que Fido tiene esta creencia sobre los huesos no resuelve la pregunta sobre la cobertura total de propiedades que tienen los huesos desde el punto de vista de Fido, en virtud de las cuales reconoce un hueso cuando ve uno. Puede haber muchas propiedades como ésta, y de hecho lo más probable es que las haya, entre ellas, la más obvia, una propiedad olfativa que Fido asocia con el hueso. Sin embargo, cuáles sean estas propiedades, por muy interesante que pueda ser esa pregunta, no es algo que deba responderse *antes* de que podamos darle a Fido el crédito de que cree que existe una conexión entre escoger huesos y satisfacer su deseo del sabor que tienen. Cualquiera que sea la cobertura total de estas propiedades, tenemos suficientes razones para sostener con base en cómo se comporta el perro, cuando se ve contra el telón de fondo del argumento acumulativo, que Fido a veces escoge un hueso porque cree que éste va a satisfacer su deseo de un determinado sabor. Y saber esto sobre Fido es saber suficiente para los propósitos actuales, puesto que, sabiendo esto, podemos decir algo específico sobre *qué* cree Fido sobre los huesos; es decir, podemos *especificar el contenido* de su concepto de hueso, al menos en algún grado. Cuando Fido cree que algo es un hueso, al menos parte de lo que cree es que va a satisfacer su deseo de un sabor particular, por tanto lo escogerá para satisfacer ese deseo.

Ahora bien, no es irrelevante que Fido deba tener esta creencia sobre los huesos. Por el contrario, como ya se observó, la creencia por preferencia es parte de *nuestro* concepto de hueso. Pues si Mitch de manera uniforme no logra reconocer que, siendo los huesos lo que son y siendo sus deseos los que nos hemos imaginado, debe escoger un hueso para satisfacer su deseo de un sabor particular, entonces, Mitch simplemente no ha comprendido nuestro concepto de hueso. Sin embargo, dado que *Fido* tiene la creencia por preferencia sobre los huesos que no tiene Mitch; dado, además, que su creencia es una de las creencias que definen el contenido de *nuestro* concepto de hueso; y dado, finalmente, que el enfoque de más o menos de los conceptos y su adquisición es razonable, entonces, se deduce que Fido *sí* tiene *nuestro* concepto de hueso, al menos en algún grado. Lo que sostiene Frey que "claramente no" es el caso en relación con nuestras atribuciones de creencias a los animales —es decir, que "claramente no" es el caso que los animales tengan *nuestro* concepto de algo— resulta ser lo contrario (incluso aunque no lo sea "claramente"). Aun cuando su comprensión pueda ser limitada, Fido tiene *nuestro* concepto de hueso, suponiendo, como lo hemos hecho, que nuestro

concepto de *x* se entiende como nuestras creencias sobre *x*.

IV
TRES OBJECIONES

Se puede anticipar una serie de objeciones; cada una concierne, respectivamente, a qué conceptos, qué experiencias y qué creencias estamos autorizados a decir que tiene Fido. Cada una será considerada por separado, en el orden recién mencionado. Cuando lleguemos a la tercera, seremos capaces de complementar los señalamientos previos en relación con la comprensión de Fido de la creencia por preferencia.

a) Carecer de creencias y carecer de conceptos

Primero, podría objetarse que el hecho de que Fido posea (al menos tanto como ha sido argumentado recién) sólo una de las creencias que definen nuestro concepto de hueso no es suficiente fundamento para atribuirle nuestro concepto, incluso suponiendo que es preferible racionalmente el enfoque de más o menos. Ciertamente, es probable que Stich haga esta objeción, puesto que afirma en algún momento que "si un sujeto carece de las *suficientes* creencias… la atribución de contenido se ve socavada".32 Sin embargo, esta posición descansa en no haber distinguido entre los dos sentidos en los que se puede decir que un sujeto "carece de las suficientes creencias". El primero es lo que podríamos denominar *el sentido de negación,* el sentido en el cual los *boneheads,* como se discutió previamente (sección III) "carecen de las suficientes creencias" sobre los huesos que aceptamos los stichianos. Pues los *boneheads,* se recuerda, *niegan* todas las creencias que nosotros los stichianos afirmamos cuando se trata de huesos; *ellos* ciertamente "carecen de las suficientes creencias" sobre los huesos y, por lo tanto, no tienen nuestro concepto. Un segundo sentido de "carecer de las suficientes creencias" es el *sentido de no negación.* En este sentido, un sujeto que "carece de las creencias" no niega ninguna de ellas; más bien, el sujeto simplemente *no tiene* las creencias en cuestión. Mitch, por ejemplo, en las primeras etapas de su educación sobre nuestro concepto de hueso, ciertamente carecía de una gran cantidad de nuestras creencias sobre los huesos, pero no negaba ninguna de estas creencias restantes. A diferencia de los *boneheads,* Mitch no niega que los huesos tengan la función anatómica que creemos que tienen; la cuestión de que los huesos *tengan o no tengan* una función anatómica es una idea que todavía no se ha abordado en los inicios de la educación de Mitch. Mientras que es verdad que no deberíamos atribuirle nuestro concepto de hueso a los *boneheads* porque ellos "carecen de las suficientes creencias" sobre los huesos en el sentido de negación, de ninguna manera se deduce de aquí que deberíamos hacer lo mismo en el caso de Mitch. En efecto, dado lo razonable que es el enfoque de más o menos, tenemos razones basadas en principios para sostener que Mitch tiene nuestro concepto, en un grado limitado, aun cuando carece de muchas de las creencias que definen ese concepto, en el sentido de no

negación de "carencia de creencias". En tanto Mitch tenga al menos una de las creencias definitorias de nuestro concepto y en tanto que no tengamos razones para suponer que sostiene otras creencias sobre los huesos que explícitamente nieguen nuestras otras creencias o impliquen su negación, hay suficientes razones para atribuirle nuestro concepto a Mitch.

Objetar que no podemos atribuirle nuestro concepto de hueso a Fido porque "carece de las suficientes creencias" sobre los huesos *puede* ser una objeción válida, considerando lo que se acaba de argumentar, sólo si tenemos razones para creer que Fido "carece de las suficientes creencias" en el sentido de *negación*; es decir, no podemos negar que Fido tiene nuestro concepto a no ser que *tengamos razones para suponer que Fido tiene otras creencias sobre los huesos, además de la creencia por preferencia, que explícitamente nieguen nuestras creencias restantes o impliquen su negación*. Entonces, vamos a preguntar si tenemos razones suficientes para creer esto de Fido. Es aquí donde el segundo filo, el que desatendimos, de nuestra declarada ignorancia sobre las creencias restantes que tiene Fido sobre los huesos, se muestra por sí mismo. Pues si Stich está en lo correcto, nuestra ignorancia es genuina. Como se señaló anteriormente, el éxito *de Fido* para reconocer huesos no revela por sí solo cuáles son las propiedades que hacen que Fido reconozca un hueso cuando lo ve, y *nuestros* intentos para descubrir por nuestros propios medios cuáles son esas propiedades sólo pueden darnos una lista de propiedades (por ejemplo, químicas y geométricas) que no hay razón para suponer que Fido pueda entender, ya no digamos creer, que tienen los huesos. Sin embargo, *nuestra presunta ignorancia* en este sentido, si es genuina, muestra que no tenemos justificación para sostener que Fido, aunque tenga la creencia por preferencia, *carece* de nuestras creencias restantes sobre los huesos en el sentido de *negación* de "carece". Dado que no sabemos *qué* (otras) creencias tiene Fido sobre los huesos, desde la perspectiva de Stich, no sabemos si alguna o todas estas creencias explícita o implícitamente niegan nuestras creencias restantes. Y dado que no sabemos esto, no tenemos ninguna razón para negar que Fido tiene este concepto, suponiendo, como siempre, que Fido tenga la creencia por preferencia, que esta creencia sea parcialmente definitoria de nuestro concepto de hueso y que se acepte el enfoque de más o menos de los conceptos y la adquisición de conceptos. Si aceptáramos todo esto *y todavía* sostuviéramos que Mitch tiene nuestro concepto de hueso, mientras que Fido no, entonces *estaríamos* siendo favoritistas y de una manera descaradamente prejuiciosa.

Quizá haya quien piense que esta acusación de prejuicio podría enfrentarse si hubiera un argumento al alcance que mostrara que las creencias mismas que definen nuestro concepto de hueso tienen propiedades lógicas variables. En particular, supongamos que se afirma que tener la creencia anatómica sobre los huesos es una condición lógicamente necesaria para tener nuestro concepto de hueso. Si esto se demostrara, entonces podría

considerarse que Fido carece de nuestro concepto de hueso, aun cuando comparte con nosotros al menos una creencia sobre los huesos. Es más, puesto que la lógica no ejerce favoritismos, podría parecer que Fido fue excluido sin arbitrariedad alguna. Pero ¿fue así? Uno querría saber precisamente cómo se supone que arribaríamos a la conclusión de que tener la creencia anatómica es una condición necesaria para tener nuestro concepto de hueso. Si se nos dijera que es así *porque* Fido no puede tener esta creencia, entonces, sería obvio que el fundamento para decidir este asunto es un prejuicio. Sin embargo, una vez que negamos la reintroducción del prejuicio bajo sospecha, no puede haber ningún argumento que persuada a quien no haya estado comprometido de antemano con la conclusión de que la creencia anatómica es necesaria. *Si* lo hubiera, entonces estaríamos obligados a decir que Mitch no tiene nuestro concepto de hueso si le falta esta creencia en particular, sin importar cuántas otras creencias sobre los huesos comparta con nosotros. Por las razones ya aducidas, ésta es una visión insatisfactoria en el caso particular de la creencia anatómica.

Lo que es verdad de la creencia anatómica podría ser verdad de cualquier otra creencia sobre los huesos. Es decir, dada cualquier creencia particular que tengamos sobre los huesos, podría ser verdad que tener esa creencia particular no sea una condición necesaria para tener nuestro concepto de hueso, al menos en algún grado. Sin embargo, lo que es verdad de la creencia anatómica, podría no ser verdad para todas las otras creencias que tenemos sobre los huesos. Es decir, permanece la posibilidad de que al menos una de nuestras creencias sobre los huesos sea necesaria, sea esencial para que alguien tenga nuestro concepto. Pero ¿qué creencia, si alguna hay, podría ser ésta? *Si* hubiera tal creencia, ninguna podría reclamar tanto el título de "la creencia esencial" como la creencia por preferencia. Después de todo, la pregunta sobre quién tiene nuestro concepto de hueso surge dentro de un contexto de discusión más amplio sobre la teoría de creencias y deseos. De modo que, nuevamente, *si* hubiera una creencia sobre los huesos que fuera esencial para poseer nuestro concepto, esa creencia debería concernir a la relación entre creer que algo es un hueso, por un lado, y, por el otro, la relevancia que tiene poseer esta creencia en escoger eso (es decir, la cosa que se cree que es un hueso) para satisfacer un deseo dado. Y *eso* es precisamente lo que caracteriza la creencia por preferencia, puesto que tener esa creencia *es* creer que esas cosas que uno cree que son huesos se escogerán por encima de otras cosas para satisfacer el deseo por un sabor particular. Por consiguiente, si no hay ninguna creencia sobre los huesos que sea esencial para tener nuestro concepto de hueso, entonces Fido no puede ser destituido de tener nuestro concepto de hueso sobre la base de que él sólo comparte una creencia con nosotros (la creencia por preferencia), mientras que si hay alguna creencia que sea esencial para poseer nuestro concepto de hueso, la creencia por preferencia tiene por lo menos un reclamo tan fuerte para ese título como cualquier otra creencia. Cualquiera que

sea la alternativa que se escoja, tenemos bases racionales para atribuir la comprensión de nuestro concepto de hueso a Fido. Fido no es un *bonehead* cuando se trata de huesos.

b) La experiencia en los animales

Una segunda objeción sostiene que si supiéramos cómo sería tener un deseo o saborear un hueso de la manera en que Fido lo hace, entonces podríamos atribuirle la creencia por preferencia al perro y así dar contenido a lo que él cree cuando cree que algo es un hueso. Sin embargo, de hecho, no sabemos cómo es para Fido experimentar cualquier cosa, lo que elimina la posibilidad de atribuirle la creencia por preferencia.

Fuera de las desacreditadas bases cartesianas para negar conciencia a los animales, ¿cuál podría ser la base para el escepticismo que suscita esta objeción? Una posibilidad es que, dado que Fido no es usuario de un lenguaje y dado que nuestros propios intentos por describir su experiencia *necesariamente* estarán expresados por medio del lenguaje, se deduce que no podemos saber cómo sería para Fido experimentar deseos, sabores y cosas similares. Llamemos a éste, *el argumento del lenguaje*. Éste es un argumento engañoso. Si lo aceptáramos, estaríamos adhiriendo a la visión de que los usuarios de lenguaje no pueden saber si cualquier descripción de cualquier cosa que carece de lenguaje es verdadera. Cuando, por ejemplo, decimos que una moneda de 10 centavos es café, nosotros, que somos usuarios de lenguaje, ofrecemos una descripción parcial de la moneda, que no es un usuario de lenguaje. Si se declarara que no podemos saber cómo sería para Fido experimentar deseos y otras cosas similares porque nuestras descripciones son lingüísticas y el perro no es un usuario de lenguaje, entonces también deberíamos decir que no podemos saber que la moneda de 10 centavos es café, pues ésta, también, carece de lenguaje. Esto es absurdo. Por lo tanto, igualmente absurdo es el enfoque que lleva a esta conclusión. No puede ser razonable ser escéptico respecto de lo que podemos saber sobre la experiencia de Fido porque nosotros usamos un lenguaje y él no. Para darle un ligero giro a un argumento de Jonathan Bennett, filósofo de la Universidad de Syracuse, si no podemos saber nada sobre la experiencia canina porque nosotros usamos un lenguaje y los perros no, entonces, ni siquiera podríamos dar una descripción informada del sistema digestivo canino.33

Tal vez se replique que son los límites de nuestra imaginación, no el lenguaje, lo que bloquea el camino a nuestra capacidad de entender cómo sería para Fido experimentar deseos y cosas similares. No podemos, podría decírsenos, ponernos imaginativamente en el mundo de Fido, no podemos experimentar el mundo como lo hace Fido. Todos los esfuerzos por intentarlo son desafortunados puesto que, incluso si pudiéramos imaginarnos a nosotros mismos viendo el mundo a través de los ojos de un perro, por así decirlo, todo lo que habríamos logrado hacer es imaginarnos a *nosotros* mismos viendo a

través de sus ojos, no a *Fido* haciéndolo. Puesto que carecemos de los recursos imaginativos necesarios, simplemente no podemos entender cómo sería para Fido experimentar las cosas que experimenta.

Este argumento *(el argumento de la imaginación)* también tiene implicaciones escépticas que pocos tolerarían. Si no puedo imaginarme cómo sería saborear algo como lo saborea Fido porque todo lo que puedo llegar a conseguir es imaginarme a *mí mismo* saboreando cosas mientras (imaginativamente) habito el cuerpo de Fido, ¿cómo podría esto ser diferente a tratar de imaginarme a mí mismo siendo, digamos, Fidel Castro? Vamos a suponer que mis esfuerzos y mi éxito imaginativos sean tan fuertes como les plazca, aun así, no voy a tener las experiencias de Fidel; cuando mucho voy a tener experiencias mías que supongo que son como las del líder cubano. ¿Voy a decir por lo tanto que no sé cómo es para Fidel querer un puro o saborear un brandy? *Debo* decir esto, si mi conocimiento de cómo experimenta él las cosas depende de mi capacidad de imaginarme siendo él a tal grado que lo que *yo* experimento son *sus* experiencias. No obstante, desde luego que no suponemos que deban aflojársele tanto las riendas al escepticismo. No creemos que estemos obligados a decir que no sabemos nada porque somos incapaces de llenar requerimientos de conocimiento que es imposible llenar. Por lo tanto, no puede ser razonable ser escéptico sobre cómo experimenta Fidel el deseo, los sabores, etc., porque no podemos imaginarnos que sus experiencias son como las nuestras. Entonces, tampoco puede ser razonable ser escéptico respecto de las experiencias de Fido sobre bases similares.

"Aun así —alguien puede protestar (y aquí viene el *argumento de las especies*)— los casos de Fidel y Fido son muy diferentes. Es un hecho que yo no puedo experimentar los deseos de Fido, sólo los míos. Sin embargo, sé lo suficiente sobre qué es ser un ser humano (después de todo, tengo un conocimiento de primera mano), de modo que sé que cuando Fidel quiere un puro, su experiencia es similar a la mía cuando, digamos, quiero un poco de tabaco. El caso de Fido es marcadamente diferente. No comparto ningún fondo de experiencias común con el perro y por lo tanto no sé cómo experimenta nada. Fido es un perro, mientras Fidel es un miembro de mi propia especie."

No obstante, ¿es verdad que diferentes individuos no comparten ninguna experiencia común porque pertenecen a diferentes especies? Estaríamos en un buen lío, tanto práctica como teóricamente, si fuera así. Presumiblemente, nadie cree que porque los perros y los gatos pertenecen a diferentes especies no comparten ninguna experiencia en común; por ejemplo, nadie cree que el dolor canino y felino o los deseos sexuales caninos y felinos son fenómenos *enteramente* diferentes. Desde luego, es *lógicamente* posible que aunque dichos animales exhiban dolores y comportamientos sexuales similares, éstos vengan acompañados por estados mentales completamente diferentes. Sin embargo, tanto nuestras prácticas comunes como nuestro respeto por la parsimonia

juegan contra la posibilidad de considerar esta opción como verdadera. No sólo nos comportamos de maneras que atestiguan nuestra creencia de que animales de diferentes especies tienen experiencias similares (por ejemplo, actuamos *como si* el dolor del perro y el del gato fueran los mismos o pertinentemente similares) y no sólo nuestro comportamiento en este sentido "funciona" (tratar a los gatos y los perros como si tuvieran la misma o similares experiencias nos permite interactuar con ellos de una manera eficaz en la práctica, como por ejemplo cuando le ofrecemos un tratamiento médico efectivo a un gato con una pata rota que es análogo al tratamiento efectivo que le damos a un perro), sino que además considerar las experiencias caninas y felinas como pertinentemente similares también tiene una teoría sólida de su lado. Pues no debemos multiplicar los tipos de experiencias (canina, felina, etc.) más allá de lo necesario. Si la creencia de que los animales de diferentes especies comparten experiencias comunes o pertinentemente similares es consistente con su comportamiento observado, entonces es razonable, por razones de parsimonia, aceptar esta creencia. La creencia de que los animales de diferentes especies tienen la misma experiencia o experiencias pertinentemente similares con frecuencia es consistente con el comportamiento observado, razón por la cual, además de tener razones prácticas para aceptar esta creencia tenemos razones teóricas. Estaríamos echando a la basura el respeto por la simplicidad si pensáramos de otra manera.

Sin embargo, ¿es la atribución de experiencias comunes a *humanos* y animales consistente con el comportamiento humano y animal? Esta pregunta debe resolverse con base en la observación de cómo se comportan los humanos y los animales. Lo que queremos saber es si los animales alguna vez se comportan de maneras similares a como se comportan los humanos cuando sabemos que los humanos desean, digamos, agua, calor, comida o descanso. Dados los otros principios del argumento acumulativo, y dejando a un lado las dudas escépticas sobre nuestro conocimiento de "otras mentes", en palabras de David Hume sólo puede ser por "la semejanza entre las acciones externas de los animales y las realizadas por nosotros mismos la base por la que juzgamos que sus acciones internas se asemejan igualmente a las nuestras".34 Si su comportamiento es semejante al nuestro, y dados los otros principios del argumento acumulativo, entonces la simplicidad nuevamente estará del lado de atribuir experiencias compartidas. Ahora bien, nadie va a negar que el comportamiento de los animales se asemeja al comportamiento humano cuando, por ejemplo, se trata del comportamiento asociado con los deseos humanos conocidos recién mencionados. Si yo sé que tú tienes sed y deseas un poco de agua, naturalmente espero que bebas un vaso de agua en vez de una taza de arena cuando se ofrece la alternativa. El comportamiento de los humanos frente a la sed tiene su contraparte en los animales, de modo que esperaríamos que los animales hicieran la misma elección. Al declarar que la experiencia de sed (o de saborear) de los humanos y

la experiencia de sed (o de saborear) de los animales son semejantes, lo que afirmamos no es inconsistente con los hechos observables sobre el comportamiento humano y animal. Por lo tanto, una vez más, dado que, sobre la base de la simplicidad, no debo multiplicar los tipos de experiencia más allá de lo necesario, no debo postular una experiencia de saborear humana que sea totalmente diferente de la experiencia de saborear canina. Por el contrario, debo postular una experiencia de saborear común y compartida, aun cuando los perros pertenecen a una especie de animales y los humanos a otra.

Esto no equivale a decir —y no hay que decirlo— que cada experiencia humana tenga su contraparte animal o incluso que cada experiencia animal siempre es pertinentemente similar a alguna experiencia humana. No equivale a decir lo primero porque, por ejemplo, no hay razón para suponer que Fido tiene algo parecido a las preocupaciones políticas que yo tengo o disfruta las victorias de mi equipo de futbol como yo lo hago. Y no es decir lo último porque puede haber algunas formas de experiencia animal tan ajenas a las nuestras que no sólo no compartimos experiencias pertinentemente similares con ellos, sino que incluso podemos no ser capaces siquiera de entender cómo sería tenerlas. Este último punto es contundentemente señalado por el filósofo estadunidense Thomas Nagel en su provocativo ensayo "¿Qué se siente ser murciélago?" Nagel señala que sabemos

> que la mayoría de los murciélagos —los microquirópteros, para ser exactos— perciben el mundo básicamente por sonar, o ecolocación, detectando los reflejos de los objetos a su paso, de sus propios chillidos, rápidos, sutilmente modulados y de alta frecuencia. Sus cerebros están diseñados para correlacionar los impulsos emitidos con los ecos subsecuentes, y la información así adquirida les permite hacer determinaciones precisas de distancia, tamaño, forma, movimiento y textura, comparables a las que hacemos con nuestra vista. Pero el sonar del murciélago, aunque es claramente una forma de percepción, no funciona de manera similar a ninguno de nuestros sentidos, y no hay ninguna razón para suponer que se parece en términos subjetivos a algo que podamos sentir o imaginar nosotros.35

Sin embargo, la pregunta en cuestión no es si *algunos* animales tienen *algunas* experiencias radicalmente diferentes de las experiencias humanas. Esto es algo que pueden conceder todas las partes involucradas en la disputa. La pregunta es si tenemos alguna razón para pensar que *algún* animal tiene *algunas* experiencias pertinentemente similares a algunas experiencias humanas, en particular, si alguno, incluido Fido, experimenta deseos y sabores de una manera similar a como los experimentamos nosotros. Puesto que el comportamiento animal pertinente se asemeja al comportamiento humano, puesto que tenemos razones independientes para ver a los animales como Fido como poseedores de una vida mental y puesto que la simplicidad requiere que no multipliquemos los tipos de experiencia más allá de lo necesario, se presume una razón fuerte para ver estas experiencias animales como si fueran como las de sus contrapartes humanas. Se *presume* una razón fuerte porque concedemos que *pueden* presentarse

argumentos en el futuro que muestren que la inferencia de estados mentales similares no está justificada; por ejemplo, porque en algunos casos el comportamiento humano y animal no sea lo suficientemente similar. Se han considerado tres argumentos que, de ser sólidos, bloquearían esta inferencia: el argumento del lenguaje, el argumento de la imaginación y el argumento de las especies. Se ha encontrado deficiente a cada uno de ellos. Desde luego, podría haber otros argumentos. Sin embargo, a no ser que se presente un argumento que muestre que esta inferencia es racionalmente defectuosa, o en tanto no se presente este argumento, la similitud del comportamiento entre los seres conscientes de diferentes especies, aunado a los otros principios del argumento acumulativo, justifica que la hagamos.

c) El comportamiento y el contenido de la creencia

Una objeción final concierne nuestra capacidad de especificar el contenido de la creencia animal sobre la base del comportamiento animal. El punto en cuestión no es si el comportamiento animal *por sí solo* basta como fundamento para afirmar que los animales tienen creencias, entendidas como estados funcionales o psicológicos. En discusiones anteriores se ha argumentado que la atribución de una vida mental a los animales descansa en consideraciones *que se suman* a cómo se comportan (por ejemplo, consideraciones sobre el uso ordinario de palabras como *quiere, cree, odia,* etc., así como sobre las implicaciones de la teoría evolucionista). El punto en cuestión ahora concierne nuestra alegada incapacidad de decir qué *creen* los animales, de especificar el *contenido* de sus creencias sobre la base de su comportamiento observado. Stich, puesto que niega que podamos especificar el contenido de las creencias de los animales, implica que no podemos decir qué creen sobre la base de cómo se comportan. Las razones de Stich para su negación han sido consideradas y se han discutido (sección III). Frey también aborda la pregunta en cuestión y ofrece una respuesta negativa. Incluso si supusiéramos que los animales tienen creencias (esto es, creencias en el sentido de estados psicológicos o funcionales), según Frey, no podríamos decir *qué* creen los animales sobre la base de cómo se comportan. Sus razones para negar esto se presentan en el siguiente pasaje:

> No entiendo cómo el comportamiento puede *mostrar* que mi perro posee la creencia de *que p,* a no ser que su comportamiento esté conectado con la creencia de *que p* de tal manera que el mismo comportamiento no sea compatible con la creencia de *que q* o *que r* o *que s.* Pues si el comportamiento del perro es compatible tanto con la creencia de *que p* como con estas últimas creencias, entonces no entiendo cómo puede concluirse sobre la base de ese comportamiento que es la creencia de *que p* la que tiene el perro. Por ejemplo, hace varios meses, mi perro movió la cola enérgicamente cuando su dueño estaba en la puerta, pero también cuando estaba por servirle su comida y cuando el sol fue eclipsado por la luna. Hasta donde pude ver, su comportamiento fue el mismo en las dos últimas ocasiones que en la primera y no me queda para nada claro cómo, sobre la base de ese comportamiento, puede concluirse que fue la creencia de que su dueño estaba en

la puerta la que tenía el perro…36

Aquí se plantea una serie de preguntas, la más importante es si Frey tiene un entendimiento lo suficientemente rico de lo que es el comportamiento, en especial si éste está relacionado con los fundamentos de comportamiento para la atribución de creencias particulares, en el caso de su perro o en cualquier otro. Supongamos que Mary (una humana) escucha un ruido y observamos que camina hacia la puerta. ¿Racionalmente podemos atribuirle cualquier creencia particular en relación a quién o qué cree que está en la puerta, sólo sobre la base de que va hacia ésta? Nuestra respuesta debe ser: claramente no. Sin embargo, esto no es así porque sepamos todo lo que querríamos saber sobre su comportamiento y aun así nos sentimos racionalmente incapaces de decir qué cree Mary. Más bien, es porque no podemos entender pedacitos de comportamiento individual aislados del contexto más amplio en el cual tienen lugar, ya sea ahora, en el pasado o en el futuro. Abstraído de su hogar contextual, el comportamiento Mary-va-hacia-la-puerta difícilmente constituye un *comportamiento*; es poco más que una serie de movimientos en una dirección. ¿Con qué fin?, ¿fue el ruido un ruido familiar?, ¿estaba esperando a alguien?, ¿vaciló antes de abrir la puerta? Éste es el tipo de preguntas que uno debería tener respondidas antes de poder empezar racionalmente a decir quién o qué creía Mary que estaba en la puerta. Necesitamos lo que podría llamarse una mirada holística del comportamiento, no atomista, para que podamos hacer atribuciones razonables de creencias particulares sobre la base de cómo se comportan los individuos, no sólo en el caso de los animales, como pronto se explicará, sino también en el caso de los humanos.

El perro de Frey, se nos dijo, movió su cola enérgicamente bajo circunstancias muy diferentes, no sólo cuando Frey estaba en la puerta. Siendo así, Frey quiere saber cómo el movimiento de la cola "puede *mostrar*" que Fido cree que Frey está en la puerta. Sin embargo, esto es plantear la pregunta inadecuada, no sólo en el caso de Fido sino en cualquier caso. El comportamiento debe entenderse en contexto, holísticamente, para entenderlo de alguna manera. Cuando decimos que el perro cree que Frey está en la puerta, implicamos que el perro tiene determinadas *expectativas*, expectativas que, si el perro las tiene, se manifestarán en el futuro comportamiento del perro. Si el perro tiene esta creencia, entonces espera que determinada persona entre, alguien con quien, suponemos, tiene una relación amigable y por lo tanto es una relación que el perro está esperando ver con anticipación placentera. La atribución de esta creencia a Fido sólo *puede* entenderse en términos de que nosotros tenemos razones para creer que el perro tiene estas expectativas, y que *nosotros* tengamos razones para creer esto *sólo* puede venir de nuestra observación pasada de cómo se comporta el perro (o cómo se comportan otros perros como Fido) en circunstancias pertinentemente similares; por ejemplo, cuando se escucha un sonido familiar en las escaleras o en la puerta. Pues, sin

este tipo de información antecedente, no podemos decir quién o qué cree Fido que está en la puerta con más razón de lo que podemos decir quién o qué cree Mary que está en la puerta si somos similarmente ignorantes. Vamos a suponer que conocemos bien al perro y de ese modo interpretamos su movida de cola cuando se escucha el sonido conocido de su amigo en el ambiente. *No* es sólo la movida de cola, considerada aparte de todo lo demás bajo el sol, lo que sirve como base para atribuir la creencia a Fido de que Frey está en la puerta. Es la asociación conocida entre su mover la cola, dadas situaciones pertinentemente similares *y* su haber mostrado mediante su comportamiento pasado en tales circunstancias que tiene determinadas expectativas asociadas con el hecho de que su amigo esté en la puerta, lo que proporciona las bases para que le atribuyamos esta creencia ahora. Estamos en lo correcto al atribuirle esta creencia si tenemos razones para creer que ahora él tiene las expectativas que tendría si creyera que es su amo, al igual que estaríamos en lo correcto al atribuirle a Mary la creencia de que su amiga Nora está en la puerta si tuviéramos razones para creer que ella tiene las expectativas que tendría si creyera que su amiga estaba en la puerta. No obstante, así como no podemos decir que Mary cree esto solamente sobre la base de que camina hacia la puerta cuando escucha el sonido, tampoco podemos decir *qué* cree Fido sólo por ver su movimiento de cola como una pieza aislada de comportamiento.

Esta explicación del fundamento de comportamiento para atribuir creencias particulares a los animales gana un apoyo adicional cuando reconocemos tres puntos más. Primero, la explicación sugerida aquí nos proporciona una manera de probar la exactitud de las atribuciones de creencias. Puesto que implicamos que Fido tiene determinadas expectativas identificables cuando le atribuimos la creencia de que Frey está en la puerta, la atribución de esta creencia pronto se verá precisada (verificada, confirmada) si mediante su comportamiento futuro Fido muestra que tenía las expectativas que tendría si creyera que era su amo quien estaba en la puerta. Si exhibe que reconoce a Frey, muestra su excitación a su regreso y, digamos, se embarca en otro comportamiento "ritual" habitual de bienvenida, entonces tenemos todas las razones que podríamos tener, y todas las que puede exigírsenos que tengamos, para decir que Fido creía que era su amigo quien estaba en la puerta. Pues ésta es *exactamente* la manera en la que Fido se comportaría si esperara a Frey, y esperaría a Frey si creyera que era Frey quien estaba en la puerta. Sin embargo, si recibe a la persona que entra con gruñidos, ladridos y una o dos mordidas, tenemos todas las razones que podríamos tener, y todas las razones que se esperaría que tuviéramos, para concluir que Fido no creía que era Frey quien estaba en la puerta. A no ser que haya algo más que un pequeño antagonismo entre Frey y su perro, ésta no es la manera en que el perro se comportaría si pensara que Frey estaba por entrar. En cualquier caso, es cómo se comporta el perro, no sólo *antes* sino *después* de que alguien atraviesa la puerta, lo que va a determinar si nuestra

atribución es exacta. El comportamiento de Fido previo a la entrada nos da una señal de cuáles son sus creencias y, por lo tanto, cuáles son sus expectativas; pero su comportamiento posterior a la entrada nos proporciona la prueba crucial para determinar si hemos leído las señales acertadamente.

Segundo, esta misma ilustración de las atribuciones de creencias particulares a animales echa luz sobre qué significa la atribución de creencias a animales en contextos intencionales y cómo probar la exactitud de las mismas. Digamos que los animales se comportan intencionalmente cada vez que hacen algo con el fin de poder hacer otra cosa. Por ejemplo, si Fido rasca la puerta, se le deja salir, inmediatamente corre al sitio en donde nos vio enterrar algo y comienza a cavar enérgicamente, su comportamiento parece a todas luces un comportamiento intencional: Fido quiere salir *con el fin de* ir al sitio donde se enterró algo y escarba allí *con el fin de* encontrar lo que estaba enterrado. Sería natural decir que Fido se comportó como lo hizo porque tenía determinadas creencias, por ejemplo, la creencia de que encontraría un hueso *y* que tenía que salir y cavar para encontrarlo. ¿Es razonable atribuirle dichas creencias (intencionales) al perro? Lo es si tenemos razones para creer que el perro tiene las expectativas que tendría si tuviera las creencias que le atribuimos; y nuestra atribución sería razonable si, sobre la base de nuestras observaciones anteriores del comportamiento del perro, llegamos a reconocer que se comporta de determinadas maneras en circunstancias pertinentemente similares y por tanto exhibe que tiene expectativas pertinentemente similares. La exactitud de nuestras atribuciones también puede probarse observando cómo se comporta de hecho el perro. Si lo que hemos enterrado en el jardín es una botella de Coca Cola y si Fido es un perro normal, se comportará de manera muy diferente cuando la desentierre de lo que se habría comportado si hubiera encontrado un hueso, y no se necesita el ojo entrenado de un etólogo para notar la diferencia. Si hubiera encontrado una botella cuando estaba esperando un hueso, se habría comportado como lo haría cualquiera cuyas expectativas se hubieran visto frustradas. Si Fido es un perro normal, su decepción será evidente. Su comportamiento será el que uno esperaría (predeciría) que fuera, si descubriera que su creencia ("allí hay un hueso") era falsa, de modo que en ausencia de un argumento sólido en su contra y más allá de lo que diga Frey en contrario (sección II) podríamos acreditar a Fido (y a animales similares) con la capacidad de distinguir entre creencias verdaderas y falsas.

Tercero, gracias a los rasgos generales de la relación de fundamentos para atribuirles creencias particulares a los animales y probar estas atribuciones, ahora se puede decir más de lo que fue posible inicialmente (sección III) *vis à vis* la comprensión de Fido de la creencia por preferencia. Cuando decimos que Fido tiene esta creencia, afirmamos que comprende la conexión entre escoger huesos y satisfacer su deseo por el sabor que proporciona el hueso. Pero ¿estamos en lo correcto al atribuirle esta creencia? Esto

dependerá de si alguna vez tuvimos alguna razón para decir que Fido tiene las expectativas relativas a los huesos que tendría si creyera que los huesos satisfacen su deseo por un determinado sabor. Estas expectativas incluirían hincarle el diente al hueso, masticarlo, chuparlo, probar un determinado sabor y descubrir la diversidad de estas experiencias generalmente placenteras. La *exactitud* de nuestra atribución de su creencia dependerá de si alguna vez descubrimos que Fido relaciona los huesos de la manera que lo haría si tuviera estas expectativas. Aquí hay una simple prueba para decidir. Consiga un hueso con carne y, a plena vista de Fido pero mientras otra persona lo sostiene, ponga el hueso en el suelo. Observe cómo se comporta el perro. ¿Muestra algún interés en el hueso?, ¿da la impresión de que le gustaría hincarle el diente pronto?, ¿o le ladra furiosamente, se duerme o se acurruca en una esquina ante la mera visión de este objeto temido? Si Fido es un perro normal, sabemos muy bien qué esperar, pues conocemos muy bien lo que espera Fido: espera pasar un rato placentero masticando ese hueso. Entonces, si la atribución de una creencia por preferencia a Fido es exacta, sólo puede decidirse a partir de si tenemos bases adecuadas para pensar que Fido tiene las expectativas que tendría si tuviera esa creencia. Una parte crucial de la prueba de precisión dependerá de qué hace una vez que se le suelta. Lo más probable es que mostrara por medio de su comportamiento que tenía esas expectativas que pensamos que tendría cuando le atribuimos la creencia por preferencia.

Es importante destacar que la conexión que se afirma aquí, entre creer *que p* y tener determinadas expectativas, no es de identidad. No se está declarando que "A cree *que p*" *significa* "A espera esto y aquello". Sostener la identidad en este caso sería debilitar la inteligibilidad de citar nuestras creencias como una manera de explicar o justificar lo que esperamos. Supongamos que cuando Mary escucha el ruido en la puerta, la abre sin verificar primero quién está allí y un completo extraño se mete corriendo y le roba sus posesiones más valiosas. Supongamos que le preguntamos por qué abrió la puerta sin verificar primero y ella responde que estaba esperando a su amiga Nora. Entonces es perfectamente razonable preguntarle *por qué* esperaba que fuera Nora, y lo que querríamos de Mary es un recuento de aquellas *creencias* que eran pertinentes para que tuviera esa expectativa. Ahora bien, si las creencias de las que dependen sus expectativas fueran las *mismas* que la expectativa en sí, todo lo que podría hacer cuando relatara sus creencias sería decir que tenía la expectativa que tenía porque tenía esa expectativa. Claramente Mary no está haciendo eso. Sus creencias son la base para que tenga las expectativas que tiene; por lo tanto, su creer *que p*, *que q*, etc., no es idéntico a tener las expectativas que tiene. Por consiguiente, cuando se declara que nuestra atribución de creencias específicas a Fido debe basarse en nuestro conocimiento de las expectativas de Fido y cuando, además, se declara que la exactitud de estas atribuciones debe ponerse a prueba con base en si Fido se comporta como se comportaría si tuviera las expectativas

que tendría si creyera lo que le atribuimos, no se está declarando que la creencia de Fido de *que p* es idéntica a su expectativa de esto y aquello. Al igual que el resto de nosotros, Fido espera lo que espera *porque* cree lo que cree, de modo que decir qué expectativas tiene es distinto de decir lo que cree, aunque ambos estén relacionados.

Cuando la atribución de creencias específicas a los animales se entiende de la manera que ya se argumentó y aplicamos una perspectiva holística a la interpretación de un comportamiento animal, las preocupaciones de Frey pueden mitigarse. Fido mueve su cola bajo diversas circunstancias. En eso estamos de acuerdo. También estamos de acuerdo en que esta acción del perro *sola* es compatible con atribuirle cualquier número de creencias diferentes. Por lo tanto, también estamos de acuerdo en que no podemos decir, sólo sobre la base de observar que mueve la cola, qué cree Fido. Sin embargo, nuestra incapacidad para decir qué cree Fido sólo sobre la base de que mueve la cola, no significa que exista alguna deficiencia en el repertorio de comportamientos de Fido o que no podamos fundamentar a partir de su comportamiento qué es lo que cree Fido; más bien, la suposición de que deberíamos *incluso tratar* de decir qué cree el perro enfocando nuestra atención sólo en un aspecto de su comportamiento, visto de manera aislada del contexto en el que ocurre, indica que Frey no fue capaz de entender qué comportamiento es y cómo una apreciación más sensible del mismo puede proporcionar las bases necesarias para atribuir creencias específicas a los animales y probar estas atribuciones.37 Una visión holística del comportamiento animal nos permite decidir cuándo atribuirles creencias a los animales, qué creencias atribuirles y si las creencias que tenemos razones para atribuirles en una ocasión, en una serie de circunstancias, son las mismas o son diferentes de aquellas que tenemos razones para atribuirles en otra ocasión, en otra serie de circunstancias. Por ejemplo, si Fido es un perro normal, tendrá creencias sobre su comida y éstas diferirán de las creencias que tiene sobre sus amigos; por lo tanto, sus expectativas cuando cree que está próxima la hora de la comida serán diferentes de aquellas que tendrá cuando crea que su amigo está en la puerta. Y se comportará de manera diferente porque tiene estas creencias diferentes. Si el perro de Frey es un perro normal, se comerá su comida, no a su amigo.

V
LA COMPLEJIDAD DE LA CONCIENCIA ANIMAL

En las secciones anteriores se consideraron tres objeciones en contra de atribuirle la creencia por preferencia a Fido y se encontraron deficientes. En esta sección voy a indicar, aunque sucintamente, algunas de las implicaciones más importantes que se derivarían en caso de que, como se ha argumentado, tuviéramos buenas razones para atribuirle la creencia por preferencia al perro y una manera confiable de decidir la exactitud de esta atribución. Como veremos, es mucho lo que puede resultar de la defensa de un caso mínimo como es el que Fido tenga creencias por preferencia, y buena parte es de la mayor importancia para nuestra comprensión de la vida mental de los animales, no sólo de Fido en particular.

El primer punto que vale la pena señalar es que el argumento relacionado con la comprensión de Fido de la creencia por preferencia obviamente se puede generalizar para proporcionar el contenido de muchas otras creencias que tiene el perro, no sólo sobre cómo se van a escoger determinadas cosas para satisfacer el deseo de determinados sabores, sino también sobre cómo se escogerán varias otras cosas para satisfacer otros deseos que tenga; por ejemplo, de descanso o calor o compañía. Segundo, esta misma forma de argumentar obviamente puede generalizarse y aplicarse a otros mamíferos. Si a Fido se le otorga el derecho de pertenecer a la clase de animales con creencias porque tiene la creencia por preferencia en relación con los huesos, entonces los gatos, vacas, cerdos, caballos, llamas, tigres, jirafas, hipopótamos y cetáceos, por ejemplo, no pueden quedarse atrás.

En el caso de animales que tienen creencias, como Fido, se puede deducir mucho más en lo concerniente a los poderes cognitivos que debe tener. La manera de proceder es vía un argumento trascendental: suponiendo que Fido tenga la creencia por preferencia, ¿cómo es posible esto? Sería absurdo conjeturar que vino al mundo con esta creencia. Nadie va a sostener seriamente que los perros nacen *sabiendo* cómo saben los huesos. Para averiguar esto, Fido, como el resto de nosotros, tiene que hincarle un diente a un hueso. Supongamos que lo ha hecho y supongamos que el perro carezca de memoria. Entonces, Fido no podría formarse la creencia por preferencia o comportarse como lo hace por lo que cree sobre la conexión entre el sabor de los huesos y la satisfacción de sus deseos. No puede hacerlo porque la creencia por preferencia es una creencia general sobre esta conexión. Si los perros carecen de memoria, entonces no podrían formarse ninguna creencia general y por lo tanto no podrían comprender la creencia por preferencia. Puesto que Fido puede verse razonablemente como poseedor de esta creencia, es razonablemente visto como poseedor de la capacidad de recordar experiencias pertinentes —relativas al sabor de los huesos— aun si, a diferencia de nosotros, no puede decir que lo hace.

Sin embargo, Fido debe ser capaz de hacer algo más que recordar para comprender la creencia por preferencia: debe ser capaz de reconocer un hueso. Pero para reconocer un hueso Fido no sólo debe ser capaz de percibir (no meramente "detectar mediante sus sentidos")38 huesos individuales, también debe tener la capacidad de abstraer de los casos individuales, formar conceptos generales (por ejemplo, el concepto de hueso) y aplicar estos conceptos a casos particulares. Sin estas capacidades no podría haber una explicación racional de cómo comprende Fido la creencia por preferencia. Entonces, puesto que tenemos buenas razones para atribuirle esta creencia y referirnos a esta creencia suya cuando queremos explicar por qué se comporta como lo hace, también tenemos buenas razones para atribuirle la capacidad de formar conceptos generales.

Sin embargo, ¿puede Fido tener creencias sobre el futuro? Si, como se ha argumentado, Fido tiene expectativas sobre qué va a ocurrir y creencias correlativas con estas expectativas, entonces, ciertamente tiene creencias sobre el futuro, un hallazgo que se refuerza si consideramos una pregunta relacionada, a saber, si puede verse razonablemente a Fido como un individuo que actúa intencionalmente. Si vamos a ver razonablemente a cualquier individuo, A, como poseedor de esta capacidad, debemos mostrar que es razonable ver que A actúa con la intención de conseguir un propósito determinado (por ejemplo, satisfacer un determinado deseo). ¿Es capaz de hacer esto Fido? Si tenemos buenas razones para negar que Fido pueda tener creencias, tendríamos razones igualmente buenas para negar que pueda actuar intencionalmente y, si tenemos buenas razones para negar que podemos especificar qué es lo que cree el perro, entonces tendríamos razones igualmente buenas para negar que podemos decir con qué intenciones actúa, aun suponiendo que lo haga. No obstante, no tenemos buenas razones para negar nada de esto. El argumento acumulativo proporciona bases justificables para ver a Fido y otros animales mamíferos como seres iguales a nosotros en lo que respecta a tener creencias, entendidas como estados mentales psicológicos o funcionales, y su comportamiento nos ofrece las bases necesarias para decir *qué* creen. Siendo así, no hay nada que impida lógicamente que veamos a Fido, por ejemplo, como si quisiera salir *con el fin de* poder cavar en donde cree que está el hueso *y* como si quisiera salir, cavar y hacerse del hueso *con el fin de* poder satisfacer el deseo por el sabor que proporciona el hueso. En pocas palabras, no hay obstáculos lógicos para considerar a Fido un individuo que actúa con la intención de cumplir *sus* propósitos. No sólo *podemos* verlo así, sino que *debemos,* si es que vemos a los humanos como seres capaces de actuar intencionalmente, algo que, vale la pena repetir, es una presuposición esencial de cualquier obra de filosofía moral. Una vez que hemos aceptado esto en el caso de los humanos y se ha enfrentado una de las mayores objeciones para acreditar a los animales con conciencia y creencias, y una vez que hemos explicado cómo puede describirse inteligiblemente y explicarse parsimoniosamente su comportamiento por medio de hacer

referencia a lo que creen y desean, *entonces* hemos hecho todo lo que podía requerirse razonablemente que se hiciera para argumentar que se les considere, también, como individuos que actúan intencionalmente. Y una vez que hemos argumentado esto tenemos razones adicionales para acreditar a Fido y a animales similares con creencias sobre el futuro si lo hacemos en el caso humano, dado que actuar en el presente con la intención de satisfacer un deseo en el futuro (como lo hace Fido cuando actúa de manera que nos induce a dejarlo salir para que pueda satisfacer su deseo de hincarle el diente al hueso que él cree que está enterrado) requiere que Fido y estos otros animales tengan tales creencias.

Reconocer el estatus de agentes intencionales a los animales mamíferos allana el camino para reconocer que también deberían verse como autoconscientes. Para un individuo, A, actuar ahora con el fin de satisfacer su deseo en algún tiempo futuro sólo es posible si suponemos que A es autoconsciente al menos en el grado de que cree que será *su* deseo el que se satisfará en el futuro como resultado de lo que hace ahora. En otras palabras, la acción intencional es posible sólo para quienes son autoconscientes. Puesto que Fido y otros animales pertinentemente similares son vistos razonablemente como capaces de actuar intencionalmente, igualmente razonable debe ser verlos como individuos autoconscientes y, por tanto, en este caso como en otros, verlos como "modelos" de las capacidades mentales humanas. Como en el caso de las creencias, deseos, intenciones, etc., la autoconciencia no es una propiedad exclusiva de los *Homo sapiens*. En concordancia con la posición de Gareth Matthews, lo precedente sustenta que aceptemos lo que él llama el *principio de continuidad psicológica:* "la psicología de los seres humanos es parte de la psicología de los animales en general".39

Vale la pena observar una implicación final de lo anterior. La validez de la atribución de creencias a los animales y nuestra capacidad para especificar el contenido de sus creencias respalda la pertinencia de ver a los animales como poseedores de una vida emocional, un punto en el cual Darwin, por ejemplo, insistió repetidamente y un punto que sólo puede reforzarse si recordamos las lecciones aprendidas por Hebb y sus colegas (véase la sección IX del cap. 1). Excepto en los casos patológicos, que en la naturaleza del caso son las excepciones, no la regla, sentir miedo, por ejemplo, es temer *que algo en particular suceda,* mientras que sentir enojo es *sentir enojo hacia alguien o algo* debido a lo que ha hecho.40 Es decir, normalmente, por ejemplo, uno no teme que algo suceda sin creer que esto va a suceder o es probable que vaya a suceder. No sorprende que Frey "dude" de que los animales puedan tener o tengan emociones puesto que niega que puedan tener o tengan de hecho creencias. No obstante, mientras que Frey parece estar del lado de la verdad cuando declara que las emociones o "al menos […] una buena cantidad"41 no son posibles sin una creencia, no se posiciona de manera similar cuando niega una vida emocional a los animales o "duda" de que la tengan porque carecen de

creencias. No se ha dado ningún buen argumento para sustentar esta negación y se presumen razones fuertes para atribuir creencias a los animales. Por lo tanto, cuando Darwin se refiere al terror, sospecha, afecto y celos de los animales mamíferos,42 lo que escribe no puede desecharse racionalmente como si fuera un antropomorfismo a la ligera de una mente con la guardia científica baja. "El reconocimiento de la emoción en el hombre y en los animales —en palabras de Hebb— no es fundamentalmente diferente."43

Por último, debe discutirse un problema análogo al considerado en el capítulo anterior. El problema (véase la sección IX del cap. 1) concernía a dónde trazar la línea entre los animales que son conscientes y aquellos que no lo son. La respuesta ofrecida fue que esto debía decidirse apelando al argumento acumulativo, que incluye las implicaciones de la teoría evolutiva. Cuanto mayor es la similitud anatómica y fisiológica entre determinados animales y los seres conscientes paradigmáticos (esto es, seres humanos normalmente desarrollados), más fuertes son nuestras razones para considerar que estos animales son seres como nosotros en lo que se refiere a tener una base material para la conciencia, cuanto menos se parecen ciertos animales a nosotros en estos aspectos, menos razones tenemos para considerarlos poseedores de una vida mental. Puesto que algunos animales con frecuencia difieren de nosotros en formas bastante fundamentales en estos aspectos, no sería poco razonable considerarlos como faltos de conciencia. Al igual que las puertas automáticas de las cocheras que se abren cuando reciben una señal electrónica o como la máquina *pinball* que registra el juego excesivamente agresivo de un competidor y enciende el "tilt", algunos animales pueden considerarse razonablemente como seres que realizan sus "movimientos de comportamiento" en el mundo sin ninguna conciencia de ellos. Ciertamente, declarar que algunos animales son conscientes no es comprometerse a ver a todos los animales como tales.

El problema actual concierne a dónde trazamos la línea en relación con la complejidad relativa de las vidas conscientes de diversos animales. Declarar que *algunos* animales son conscientes de su entorno, tienen creencias y deseos, poseen memoria y expectativas sobre (y por tanto un sentido de) el futuro y son capaces de actuar intencionalmente en la búsqueda de cumplir sus deseos o propósitos, no nos compromete a considerar que *todos* los animales conscientes estén dotados de manera similar. No sólo es posible, sino que, dado el principal postulado de la teoría evolutiva, es altamente probable que algunos animales conscientes tengan una vida mental rudimentaria y por lo tanto vivan, podríamos conjeturar, en un perpetuo y engañoso presente, sin memoria del pasado ni anticipación consciente del futuro, pero aun así, experimentando, por ejemplo, algo semejante al placer cuando les suceden ciertas cosas en o a sus cuerpos y algo semejante al dolor cuando otros sucesos tienen lugar. Si suponemos que la teoría

evolutiva implica que las formas más complejas de vida consciente evolucionaron de las menos complejas, entonces la existencia de animales que tienen una vida mental rudimentaria es inevitable. Desde luego, dónde trazamos la línea en estos casos y otros relacionados es controvertido. Y aun así podemos estar tan seguros como razonablemente se pueda de que los animales llamados unicelulares carecen completamente de conciencia y de que los animales con un sistema nervioso central primitivo tienen el mínimo básico de conciencia rudimentaria. Sin embargo, para nuestros propósitos, la pregunta crucial no es en dónde trazamos la línea en cada caso, sino si tenemos buenas razones para trazar la línea de tal manera que implique que los animales mamíferos no sólo son conscientes y sintientes, sino que también tienen creencias, deseos, memoria, un sentido del futuro, autoconciencia y una vida emocional, y pueden actuar intencionalmente. La respuesta que este capítulo ha buscado resolver y defender podría resumirse en una palabra: sí.

El problema sobre el trazado de la línea es de hecho más complicado de lo que se ha indicado hasta ahora. Pues, aunque es razonable ver a los animales mamíferos como individuos que tienen una vida mental compleja del tipo recién descrito, no es necesario ni razonable verlos de esta manera en cada etapa de su desarrollo o deterioro físico. En el momento de la concepción, por ejemplo, o después de haber sufrido un daño cerebral masivo, ni los gatos ni los perros pueden considerarse razonablemente como poseedores de creencias y deseos, metas o preferencias, sensaciones o emociones. También es controvertido definir si tienen una vida mental cercana a esta complejidad cuando acaban de nacer. Precisamente, cuándo surge o retrocede esta familia de capacidades mentales durante la vida biológica de un determinado animal mamífero —es decir, dónde exactamente trazamos la línea en *este* sentido— es una pregunta tan fastidiosa como su contraparte respecto de los seres humanos. Pocos, si hay alguno incluso entre los más acérrimos defensores del derecho del feto a la vida, afirmarían que el feto humano tiene creencias y emociones en el momento de la concepción o que un ser humano físicamente maduro sigue teniendo una vida mental sofisticada cuando se encuentra en un estado de coma irreversible, por citar un par de ejemplos. En pocas palabras, al igual que los animales mamíferos, los seres humanos pueden adquirir y perder la familia de capacidades mentales discutidas en este capítulo. Así como en el caso de estos animales, no podemos borrar el difícil problema de dónde trazar la línea concerniente a la adquisición o pérdida de estas capacidades en un individuo humano.

No obstante, aunque no pueda borrarse este problema, puede reducirse su dificultad sin realizar ninguna petición esencial de principios en este punto. Si un feto humano en la última etapa de su desarrollo tiene memoria, creencias o deseos, estamos de acuerdo, es una cuestión controvertida. Sin embargo, que un niño de un año o más tiene estas capacidades, suponiendo que el niño no tenga una discapacidad mental muy grave, no

está sujeto a serias dudas, a no ser que se sea víctima de un análisis equivocado de los conceptos de creencia, deseo, etc. De forma similar, si un feto o un perro recién nacido tienen estas capacidades tal vez esté abierto a un debate informado, pero no el caso de un perro normal de un año o más, si suponemos la solidez del análisis y los argumentos presentados antes. Dando por hecho todo esto, podemos adoptar una política conservadora en este punto, una política que deje sin responder la pregunta de dónde se traza la línea cuando surge en el nivel de los individuos, pero que nos permita avanzar pese a dejar esta pregunta sin responder. La política es simplemente ésta: de aquí en más, cuando se haga referencia a animales o a humanos, se va a presuponer que nos estamos refiriendo a individuos que están *mucho más allá* del punto en donde cualquiera podría razonablemente "trazar la línea" que separa a los que tienen las capacidades mentales en cuestión de aquellos que carecen de ellas. Esto es, a no ser que se indique lo contrario, la palabra *humanos* se usará para referirse a los *Homo sapiens* de un año o más de edad que no sufran de un retraso mental profundo o de un marcado empobrecimiento de sus capacidades mentales (por ejemplo, comatosos permanentes). Y, a no ser que se indique lo contrario, la palabra *animal* se usará para referirse a los mamíferos mentalmente normales de un año o más de edad. Estipular en este momento cómo se usarán las palabras *humano* y *animal* permite una economía de expresión en lo que viene a continuación y no debería ocasionar ningún malentendido. Sólo por si acaso, se harán algunos recordatorios a lo largo del camino. Aquí será útil apuntar, en interés de la comunicación, que aunque el argumento en favor de los derechos de los animales que se ofrece a continuación aplica más claramente a aquellos animales que cubre el uso estipulado de la palabra *animal*, se ofrecerán consideraciones asociadas para explicar por qué también aplican limitantes morales importantes en nuestro trato con otros animales (véanse, especialmente, las secciones III y IV del cap. 9).

VI
RESUMEN Y CONCLUSIONES

Una diversidad de razones vuelven razonable ver a los animales mamíferos como individuos que, al igual que nosotros, tienen creencias y deseos. El sentido común y el lenguaje ordinario lo sustentan, así como la teoría evolucionista; su comportamiento es consistente con esta visión y la pregunta de la sofisticación y poderes mentales relativos de estos animales sólo está confusamente ligada a la pregunta de si tienen almas inmortales e inmateriales. Estas razones, tomadas en conjunto (el argumento acumulativo) proporcionan la base para el argumento de la responsabilidad de las pruebas: a no ser o hasta que se muestre que hay mejores razones para negar que estos animales tienen creencias y deseos, estamos racionalmente autorizados a creer que los tienen. Lo que Stephen Stich llama "nuestra teoría intuitiva de creencias y deseos" gana, podría decirse, a no ser que quienes la cuestionan demuestren que pierde.

R. G. Frey es uno de los filósofos que se esfuerza por enfrentar la responsabilidad de la prueba. Desde la perspectiva de Frey, los animales no tienen deseos porque no pueden tenerlos. No pueden tener deseos, adecuadamente concebidos, piensa Frey, porque tener deseos implica tener creencias y sólo aquellos individuos que "tienen lenguaje" pueden tener creencias. La posición de Frey, que tener creencias es imposible para quienes "carecen de lenguaje", se mostró insostenible (sección II) porque, entre otras razones, lleva a la consecuencia absurda de que nadie puede creer nada. Desde la perspectiva de Frey, dado que no puede haber creencias sin que se haya dominado un lenguaje (al menos hasta el grado en que se pueda formular o entender enunciados) y dado que aprender un lenguaje requiere que uno tenga creencias preverbales sobre lo que se le está enseñando, debemos concluir que nadie puede aprender un lenguaje y por tanto, desde esta perspectiva, nadie puede creer nada. Excluir a los animales de la clase de individuos que tienen creencias por medio de una explicación de creencia que implica que esta clase está vacía es una victoria pírrica en el mejor de los casos.

Stich es representativo de un segundo tipo de objeción a aplicar la teoría de creencias y deseos a los animales. Creencias y deseos son, concede Stich, estados psicológicos y Stich evidentemente concede que el argumento acumulativo sustenta que se vea a los animales mamíferos normales, de uno o más años de edad, como poseedores, en sus palabras, de "las mayores reservas" de deseos y creencias. No obstante, las creencias y deseos también tienen contenidos: creer algo es *creer que* algo es el caso. Y es en esta conexión, piensa Stich, que la creencia de los animales elude nuestra comprensión. Simplemente no podemos decir *qué* creen pese a tener razones más que abundantes para suponer que tienen creencias, entendidas como estados psicológicos. La teoría de creencias y deseos, uno podría decir en defensa de Stich, es en el mejor de los casos media teoría cuando se aplica a los animales.

Los fundamentos de Stich para declarar que no podemos decir qué creen los animales descansan, como se demostró (sección III), en una explicación poco satisfactoria de cuándo los individuos tienen el mismo concepto. Dos individuos pueden tener más o menos el mismo concepto; no necesitan compartir todas y sólo las mismas creencias sobre un determinado *x* para compartir el mismo concepto de *x*. Por ejemplo, un niño que no sabe nada de química no tiene por esto un concepto de la leche o de la botella enteramente diferente del que tenemos nosotros. Cuando se ve de esta manera, puede considerarse razonablemente que los animales mamíferos normales de uno o más años de edad comparten muchos de nuestros conceptos. Se usó el concepto que tiene Fido de hueso para ilustrar el punto general en discusión. Puesto que al menos una de las creencias que constituyen nuestro concepto de hueso (a saber, la creencia por preferencia: los huesos se escogen para satisfacer el deseo de un determinado sabor) *es* una creencia que tenemos buenas razones para creer que Fido comparte, y dado, suponiendo que Stich esté en lo correcto, que no tenemos ninguna buena razón para sostener que *Fido* niega cualquiera de las otras creencias sobre los huesos que constituyen nuestro concepto, se considera razonablemente que el perro tiene nuestro concepto, al menos en un grado limitado. Por tanto, el contenido del concepto de Fido y sus creencias sobre los huesos y, generalizando a partir del caso del perro, el contenido de los conceptos y las creencias sobre muchas otras cosas por parte de los animales mamíferos en general, es en principio determinable, al menos "un poquito". En un amplio rango de casos, creen lo que nosotros creemos.

Este hallazgo podría objetarse de varias maneras. Entre las objeciones consideradas (sección IV), una discutía nuestra capacidad de decir qué creen los animales sobre la base de cómo se comportan; una segunda discutía nuestra capacidad de decir cómo son sus experiencias dado que sólo contamos con su comportamiento no verbal. En relación con esta última objeción, se argumentó que no es parsimonioso multiplicar los tipos de experiencia (canina, felina, humana, etc.) más allá de lo necesario, algo de lo que seríamos culpables si supusiéramos que la experiencia de sabor de los canes debe diferir de la nuestra. En respuesta a la primera objeción, se argumentó que el comportamiento debe entenderse holísticamente, no atomísticamente. Si vamos a usar el comportamiento animal para determinar el contenido de una creencia animal, debemos estar seguros de no fijar nuestra atención, como implica Frey que deberíamos, en movimientos corporales aislados (por ejemplo, el movimiento de la cola del perro). Debemos preguntar si los animales se comportan como predeciblemente lo harían *si* tuvieran esas creencias que les atribuimos, una pregunta que sólo puede responderse si nos tomamos el tiempo para ver el comportamiento animal holísticamente (por ejemplo, si investigamos qué más hace el perro además de mover la cola, cómo la mueve, cuándo la mueve, etc.). La exactitud de nuestras atribuciones de creencias a los animales depende de que su comportamiento

muestre que tienen las expectativas que tendrían si tuvieran las creencias que les atribuimos, algo que en principio es determinable identificando si los animales en cuestión se comportan como razonablemente podría predecirse que lo hicieran si tuvieran las expectativas apropiadas. Por lo mismo, la exactitud de nuestras atribuciones puede probarse haciendo referencia a este comportamiento. En pocas palabras, al menos en un gran número de casos, el contenido de las creencias de los animales es empíricamente determinable.

Habiendo presentado el argumento en defensa de ver a animales como Fido como individuos que tienen creencias y deseos, y suponiendo (como siempre) que los seres humanos los tenemos, se esbozaron algunas de las implicaciones más importantes (sección V). Estos animales pueden verse razonablemente como poseedores de la capacidad de actuar intencionalmente si los humanos se conciben de forma similar. *Ellos* inician la acción porque quieren esto o buscan aquello y actúan como lo hacen *con el fin de* satisfacer estos deseos; los animales no reaccionan meramente a estímulos, como las plantas se orientan hacia la luz. Además, puesto que creencias tales como la creencia por preferencia son creencias generales sobre la conexión entre escoger una opción y satisfacer un deseo, estos animales no sólo deben ser capaces de percibir objetos individuales (por ejemplo, este hueso); también deben ser capaces de recordar y, sobre la base de la experiencia pasada, formar conceptos generales. Asimismo, dado que muchas de las creencias que tienen implican tener expectativas sobre el futuro, estos animales también deben tener un sentido del futuro; de hecho, un sentido de su propio futuro. Como individuos que inician una cadena de sucesos ahora (en el presente) con la intención de conseguir la satisfacción de sus deseos en el futuro, estos animales pueden verse razonablemente como poseedores de una comprensión (es decir, creencias y las expectativas correlativas) *de su propio* futuro. Por lo tanto, pueden verse razonablemente no sólo como seres conscientes, sino autoconscientes.

Percepción, memoria, deseo, creencia, autoconciencia, intención, un sentido de futuro, éstos, entre otros, son los atributos destacados de la vida mental de un animal mamífero normal de uno o más años de edad. Agréguese a esto la lista de las categorías de emoción, que no carecen de importancia (por ejemplo, temor y odio), y sintiencia, entendida como la capacidad para experimentar placer y dolor, y comenzamos a aproximarnos a una asignación justa de vida mental a estos animales. Negar una vida mental de esta complejidad a estas criaturas a favor de, por ejemplo, una teoría de estímulo-respuesta de su comportamiento, mientras que se afirma una vida mental compleja a los seres humanos, es, concordemos, una posibilidad *teórica*. Sin embargo, se necesitan argumentos que sustenten que se vea a los seres humanos y a los animales de manera tan diferente, argumentos que satisfagan la responsabilidad de la prueba planteada por el argumento acumulativo. Este capítulo analizó los argumentos más

importantes que explícitamente abordan la pregunta de las creencias y los deseos de los animales. Aunque no pudieron analizarse todas las opciones —y se concedió sin reservas que no todas las controversias discutidas durante el camino se resolvieron con finalidad filosófica—, esperamos que se hayan considerado y argumentado suficientes como para mostrar que estos argumentos mayores no alcanzan a satisfacer la responsabilidad de la prueba. Frente al fracaso de estos argumentos, continuar aplicando una teoría de estímulo-respuesta a los animales y al mismo tiempo favorecer la aplicación de la teoría de creencias y deseos a los humanos o, aún peor, desdeñar a quienes suscriben esta última concepción de los animales y su comportamiento llamándolos "antropomorfistas" es evidenciar un prejuicio más que desenmascarar otro. Aferrarse y perpetuar una visión del mundo que concede una vida mental "primitiva" a los animales o —pues también hay cartesianos de clóset en nuestro medio— negarles *cualquier* tipo de vida mental está tan lejos de ser una concepción precisa de cómo son estos animales como está el león de la pintura de Stefan Lochner de representar un león real.

3
BIENESTAR ANIMAL

LOS ANIMALES mamíferos tienen un bienestar. Les va bien o mal durante el curso de su vida y la vida de algunos animales es, a fin de cuentas, experiencialmente mejor que la de otros. Todo esto es un lugar común. Sin embargo, como muchas veces sucede, estos lugares comunes ocultan preguntas complicadas. Un ejemplo en el caso que nos ocupa tiene que ver con preguntas sobre la identidad. La idea de que a Fido le va bien o mal a lo largo de su vida presupone que el perro es el mismo perro de un día para otro y en diferentes etapas de su vida. Esto no es extraordinario. Si se diagnostica que el malestar actual del perro se debe a que tiene lombrices, si le administramos la medicina adecuada y si el malestar del perro se alivia, entonces, el perro en cuyo interés actuamos, aquel que en el futuro no experimenta el malestar que actualmente enfrenta Fido, no es *otro* animal, no es un perro *diferente* de Fido. Es Fido por quien actuamos; hacemos lo que hacemos para mejorar la calidad de *su* vida. Si juzgamos sobre la base del sentido común y las prácticas ordinarias, no es extraordinario que Fido deba ser el mismo perro en el futuro del que es en el presente. Extraordinario sería que fuera un perro diferente.

Esta visión que no tiene nada de extraordinaria no está exenta de problemas filosóficos extraordinarios. El central es el viejo problema de explicar cómo pueden cambiar algunas cosas y aun así seguir siendo las mismas. Para cuando un perro alcanza la edad de 10 años, no hay un solo pelo en su cuerpo que sea el mismo que cualquiera de los pelos con los que nació; las células de su cuerpo no son numéricamente las mismas; en términos de comportamiento, es diferente, su vista probablemente sea menos penetrante y la agudeza de sus otros sentidos esté decayendo. Entre todos estos cambios, ¿en dónde podríamos señalar, por así decirlo, y afirmar "aquí está el Fido que no cambia; esto es lo que lo hace ser el mismo perro hoy del que fue ayer y, con toda probabilidad, del que será mañana"?

Esta inquietante pregunta no es diferente en tipo de otras preguntas sobre la identidad, ya sea que conciernan a la identidad de una silla, por ejemplo, o de un árbol o de un ser humano. No obstante, al igual que otras preguntas mencionadas a lo largo del camino, ésta tampoco puede explorarse en esta obra. Aquí debemos suponer que los individuos, incluidos tanto los animales individuales como Fido como los seres humanos individuales, conservan su identidad a lo largo del tiempo. La presunción de que esto es verdad en el caso de los seres humanos es común a todas las teorías morales y no plantea ninguna pregunta moral sustantiva (es decir, ninguna pregunta sobre qué es moralmente correcto o incorrecto, bueno o malo). Por lo tanto, de forma similar, suponer que esto mismo es verdad en el caso de animales como Fido no genera interrogantes morales sustantivas. Es decir, no suponemos que determinadas maneras de tratar a los

animales sean equivocadas o que determinados animales tengan derechos morales sólo por suponer que estos animales conservan su identidad a lo largo del tiempo. Sin embargo, dado que, por las razones ampliamente expuestas en el capítulo anterior, los animales como Fido son criaturas con una vida mental sofisticada —una vida mental que difiere de la nuestra, en palabras de Darwin, en grado, no en tipo— algo podemos decir acerca de cualquier explicación potencialmente viable de la identidad de estos animales. Las explicaciones sobre su identidad deben orientarse a la identidad psicológica, no meramente física, de estas criaturas, puesto que sobre esta identidad buscan echar luz. Las explicaciones que tratan exclusivamente con la identidad física podrían darnos cuando mucho la mitad de la historia de la identidad de estos animales, dado que a lo sumo tratarían con sólo la mitad del animal.

Una segunda pregunta, que se explorará con cierto detalle, concierne a la naturaleza del bienestar animal. Se explorarán las nociones de interés, beneficio y daño (secciones III y IV), y antes (sección I) se identificarán las bases para adscribir autonomía a los animales. Como se irá aclarando a medida que procedamos, los animales, como individuos que conservan su identidad psicofísica a lo largo del tiempo, tienen un bienestar que se relaciona con su capacidad de actuar autónomamente (es decir, como ellos prefieran). El papel de la muerte en el análisis del bienestar animal se analizará en la sección V, al igual que otras dos preguntas: primero, si es posible actuar de forma paternalista hacia los animales (sección VI) y, segundo, cómo debería entenderse la noción de eutanasia aplicada a los animales (sección VII). Si bien no se llega a conclusiones morales en este capítulo, los temas analizados tendrán un papel prominente en las conclusiones morales que se defienden en las discusiones subsecuentes. La pregunta sobre el análisis adecuado de la eutanasia, por ejemplo, no debería descartarse bajo la acusación de que se está haciendo más alboroto del que la cuestión merece. A no ser que se aclaren esta y otras ideas que se debaten en este capítulo, tendremos una comprensión pobre de las preguntas morales que nos esperan. Es más —y esto es una señal del objetivo central de este capítulo—, el análisis de la idea del bienestar animal revelará que en los aspectos esenciales ésta es igual a la del bienestar humano. Por lo tanto, el análisis de la idea del bienestar animal revelará otra importante similitud entre los humanos y los animales, una similitud que difícilmente pueda considerarse irrelevante para la comprensión de ambos.

I
LA AUTONOMÍA DE LOS ANIMALES

La autonomía puede entenderse de diferentes maneras. En una interpretación, que encuentra su expresión clásica en los escritos de Immanuel Kant, los individuos sólo son autónomos si son capaces de actuar con base en razones que pueden aspirar a que sirvan también como base para la acción de cualquier otro individuo en circunstancias similares. Por ejemplo, si estoy tratando de decidir si moralmente debo mantener una promesa, debo, cree Kant, preguntarme si puedo querer que cualquier otra persona que esté en circunstancias similares (es decir, que haya hecho una promesa) puede actuar como yo lo hago por las mismas razones que yo tengo. En otras palabras, al preguntarme qué debo hacer, debo determinar qué pueden hacer los otros y sólo si tengo la capacidad de pensar detenidamente y evaluar reflexivamente los méritos de actuar de una manera u otra (por ejemplo, decidir mantener una promesa o romperla) y, habiendo hecho esto, de tomar una decisión sobre la base de mis deliberaciones, puedo ser visto como un individuo autónomo.

Es muy poco probable que algún animal sea autónomo en el sentido kantiano. De hecho, para que lo fueran, los animales tendrían que ser capaces de razonar en un nivel muy sofisticado; ser capaces de poner a consideración qué podrían hacer o deberían hacer otros animales (presumiblemente aquellos que pertenecen a su propia especie) en situaciones comparables, un proceso que requiere valorar los méritos de las acciones alternativas desde un punto de vista imparcial. No sólo es dudoso que los animales tengan las capacidades requeridas para hacer esto, es dudoso que nosotros podamos corroborar que poseen estas capacidades suponiendo que las tuvieran. Después de todo, hay un límite a cuánto podemos atribuir razonablemente a los animales sobre la base del argumento acumulativo, aun cuando se complemente con una interpretación holística del comportamiento animal; y por lo menos al parecer le estaríamos atribuyendo a los animales mamíferos maduros aún más de lo que la razón permitiría si a cualquiera de ellos le adscribimos autonomía en el sentido kantiano.

Sin embargo, el sentido kantiano de autonomía no es el único sentido de autonomía. Una posición alternativa es que los individuos son autónomos si tienen preferencias y tienen la capacidad de iniciar una acción con vista a satisfacerlas. No es necesario, considerando esta interpretación de autonomía (llamémosla *autonomía de preferencia*), que uno sea capaz de abstraerse de sus propios deseos, metas, etc., como un paso preliminar para preguntar qué debe hacer otro individuo en circunstancias similares; es suficiente que uno tenga la capacidad de iniciar una acción motivada por esos deseos y metas que tiene y crea, correcta o incorrectamente, que sus deseos o propósitos se verán satisfechos o logrados al actuar de una determinada manera. Mientras que el sentido kantiano requiere que uno sea capaz de pensar imparcialmente para poseer autonomía, el

sentido de preferencia no.

Tanto el sentido de autonomía kantiano como el de autonomía de preferencia obviamente excluyen a algunos de los mismos individuos de la clase de seres autónomos. Las rocas, las nubes, los ríos y las plantas, por ejemplo, carecen de autonomía en cualquiera de los dos sentidos. No obstante, el sentido de preferencia incluye a algunos individuos que excluye el sentido kantiano, en particular, a muchos animales. Por las razones presentadas al final del capítulo anterior (sección V), al menos los animales mamíferos pueden ser vistos razonablemente como criaturas que cumplen con las exigencias para poseer autonomía de preferencia. Estos animales pueden considerarse razonablemente como poseedores de los prerrequisitos cognitivos para tener deseos y metas: perciben y recuerdan, y tienen la capacidad de formarse y aplicar creencias generales. De aquí sólo estamos a un pequeño paso de reconocer que estos animales pueden razonablemente considerarse capaces de realizar elecciones preferenciales.

Dos tipos de casos ilustran la pertinencia de ver a estos animales de esta manera. El primero involucra casos en donde éstos regularmente se comportan de una determinada manera cuando tienen la oportunidad de hacer una u otra cosa. Por ejemplo, si por lo regular cuando Fido tiene hambre y no ha tenido oportunidad de salir a correr en un rato, opta por comer cuando se le presenta la opción de comer o salir, tenemos bases de comportamiento adecuadas para decir que el perro prefiere comer a salir a correr en estos casos y por tanto actúa (es decir, escoge) en consecuencia. Un segundo tipo de caso involucra situaciones en donde no hay un patrón de conducta regular debido a la novedad de una serie de circunstancias determinadas. Si Fido tiene hambre y cuando ponemos frente a él un plato con su comida usual y un plato con berenjenas hervidas, Fido, como es de esperarse, opta por su comida usual, entonces, nuevamente tenemos bases de comportamiento adecuadas para decir que el perro prefiere su comida normal a las berenjenas y por tanto actúa (es decir, escoge) en consecuencia. Y esto es algo que podemos sostener razonablemente incluso aunque esta sea la única vez que a Fido se le presenta la alternativa en cuestión.

Cuando se entiende la autonomía en el sentido de preferencia, puede defenderse que se vea a los animales como seres autónomos. Qué animales pueden verse razonablemente como autónomos se resolverá, primero, a partir de considerar si tenemos bases suficientes para considerarlos poseedores de preferencias, entendidas como deseos y metas y, segundo, a partir de ver si su manera de comportarse en situaciones diversas puede describirse inteligiblemente y explicarse parsimoniosamente haciendo referencia a sus preferencias y a las opciones que escogen debido a las preferencias que tienen. Al igual que en otros temas comparables, en dónde se traza la línea seguramente será controvertido. No obstante, al menos en el caso de los animales mamíferos normales de uno o más años de edad (aun cuando no en el caso de otros), las conclusiones que se

alcanzaron en los dos últimos capítulos, que incluyen la necesidad de ver su comportamiento holísticamente, subrayan la razonabilidad de adscribirles la autonomía de preferencia.

Tenemos entonces dos sentidos de autonomía —el kantiano y el de preferencia— que difieren significativamente el uno del otro. Si pudiera mostrarse que el sentido kantiano es el único sentido de autonomía verdadero o que el sentido de preferencia es absurdo o confuso o algo peor, entonces podría declararse legítimamente que los animales carecen de autonomía. No obstante, ninguna de esas opciones es prometedora. La interpretación kantiana de autonomía no nos impone una condición que debamos cumplir para ser autónomos en cualquier sentido. Nos impone una condición que debemos cumplir para poder ser *agente moral* autónomo, es decir, para ser un individuo que pueda ser considerado moralmente responsable de los actos que realiza o deja de realizar, un individuo que pueda correctamente ser acusado o elogiado, criticado o censurado. Para el sentido kantiano de autonomía es central la idea de que los individuos autónomos puedan ser capaces de pensar más allá de sus preferencias individuales, y pensar en dónde yacen sus deberes morales al aplicar razones imparciales a sus deliberaciones. Estas dos ideas (la de las preferencias individuales, por un lado, y, por el otro, la del deber moral propio) son diferentes. Por ejemplo, sólo por el hecho de que yo prefiera tu muerte o escarnio público no se deduce que yo o cualquier otra persona tenga el deber moral de acabar con tu vida o provocarte la deshonra pública, y hay muchas cosas que podría estar obligado moralmente a hacer aunque personalmente prefiera no hacerlas (por ejemplo, mantener una promesa). Supongamos que estamos de acuerdo en que uno debe ser autónomo en el sentido kantiano para tener el estatus de agente moral (para más observaciones sobre la noción de agencia moral, véase la sección II del cap. 5), no se deduce de aquí que deba ser autónomo en *este* sentido para ser autónomo en *cualquier* sentido, siempre que uno tenga la capacidad de actuar a partir de preferencias propias, la adscripción de autonomía sea inteligible y sus atribuciones susceptibles de ser confirmadas. Aunque los animales mamíferos normales de uno o más años de edad no son considerados razonablemente como agentes morales porque no se les ve razonablemente como autónomos en el sentido kantiano, pueden verse razonablemente como autónomos en el sentido de preferencias.

II
INTERESES

Reconocer la adecuación intelectual de considerar autónomos a los animales tiene implicaciones importantes para un entendimiento apropiado de su bienestar. Estas implicaciones se ven más claramente cuando se analiza la noción general de bienestar tal como se aplica a los seres humanos y a estos animales. Un punto de partida útil es considerar la ambigüedad de hablar de alguien (A) como un individuo que "tiene interés en" algo (X). Al menos dos cosas podemos querer decir con esto: *1)* que A se interesa en X y *2)* que X está en el interés de A. Estas dos ideas son lógicamente diferentes. Nuestro amigo Jones, por ejemplo, puede interesarse en algo que no está en el interés suyo, por ejemplo, podría interesarse en consumir drogas que son perjudiciales para su salud. Y nuestro amigo Smith podría no interesarse en algo que es en interés suyo; por ejemplo, podría no interesarse en hacer ejercicio pese a los beneficios que obtendría al hacerlo. Supongamos que marcamos esta distinción diciendo *intereses de preferencia* e *intereses de bienestar.* Por el primero nos referiremos a aquellas cosas en las que un individuo *se interesa,* las que le gustan, desea, quiere o, en una palabra, prefiere tener o, por el contrario, aquellas cosas que le disgustan, quiere evitar o, en una palabra, prefiere no tener. Este sentido de interés, el interés de preferencia, es el que el filósofo estadunidense Ralph Barton Perry evidentemente tiene en mente cuando caracteriza los intereses como "una cierta clase de actos o estados que tienen la característica común de *ser a favor o en contra*".1 Sin embargo, la caracterización de Perry no parece enteramente satisfactoria. Lo que evidentemente tiene en mente es lo que podríamos denominar *interés episódico,* estar *en ese momento* en un estado mental que, si me piden que lo describa, podría caracterizarlo como querer un plátano. No obstante, los individuos pueden tener un interés de preferencia en algo sin que sea cierto que *en ese momento* tengan el estado mental de estar a favor o en contra de ese algo y sin que sea cierto que *en ese momento* estén realizando un acto mental semejante. Algunos de mis amigos se interesan en las plantas, pero cuando digo "Don se interesa en las plantas", la verdad de lo que digo no depende de cuál sea el estado mental de Don en ese momento o qué acto mental esté realizando Don en este momento. Los intereses de preferencia pueden ser *disposiciones* a querer, gustar, etc., no sólo episodios en la vida mental de un individuo y es este sentido de interés de preferencia, el sentido de disposición, el que está en juego cuando digo que mi amigo Don se interesa en las plantas. El aspecto de disposición del interés de preferencia parece haber quedado fuera en la caracterización de Perry.

El interés de bienestar difiere del interés de preferencia. En el caso del interés de bienestar, decir que A tiene interés en X no es decir (ni necesariamente implicar) que A tiene un interés de preferencia en X, ya sea en el sentido episódico o de disposición. Entonces, ¿qué estamos diciendo? Lo siguiente: que tener o hacer X beneficiaría (o

creemos que beneficiaría) a A, que tener o hacer X sería una contribución para que A esté bien. En este sentido de "interés", una condición necesaria para hablar literalmente de un individuo como poseedor de un interés es que el individuo sea susceptible de estar bien, tenga un bienestar. Dado que los animales y los seres humanos como ellos en aspectos pertinentes cumplen con esta exigencia, podemos decir literalmente que poseen un interés de bienestar y dado que, por las razones ampliamente brindadas en los capítulos anteriores, ambos son razonablemente considerados como poseedores de deseos, también podemos decir literalmente que tienen intereses de preferencia. Algunas cosas están *en su interés* y otras cosas son *de su interés*. Ahora bien, dado que lo que está en el interés de un individuo (A) es un beneficio para A, mientras que lo que no está en el interés de A daña a A, entender la noción general del bienestar individual requiere que analicemos las nociones de beneficio y daño.

III
BENEFICIOS

Los beneficios hacen posible o incrementan las oportunidades de que los individuos consigan el tipo de buena vida al alcance dentro de sus capacidades. Decir que lo que hace *posible* el bienestar de un individuo (A) es un beneficio para A significa que, a no ser que se cumplan ciertas condiciones, las posibilidades de A de vivir bien, relativas al tipo de buena vida que A puede tener, se verán perjudicadas, disminuidas, limitadas o anuladas. En pocas palabras, ciertas condiciones son necesarias, determinadas condiciones deben alcanzarse para que un individuo que *puede* vivir bien tenga una oportunidad realista de hacerlo. Cuáles son estas condiciones es algo que varía hasta cierto grado, dependiendo de las capacidades variables de los diferentes individuos y de las circunstancias más amplias de sus vidas. Por ejemplo, si A es un ser humano típico, un determinado nivel educativo es esencial para tener una oportunidad realista de vivir bien. Qué nivel es necesario puede variar dependiendo de dónde viva (por ejemplo, en una villa en el Tíbet o en el Bronx), al igual que lo que uno necesita saber puede diferir como resultado del ambiente cultural en el cual se encuentra. (Uno no necesita saber cómo plantar maíz para tomar el metro o viceversa.) Sin embargo, pese a las muchas diferencias posibles, determinadas condiciones son universales a todos los seres humanos y animales para que cada uno tenga una posibilidad razonable de vivir bien. Una alimentación adecuada, refugio, agua y descanso son ejemplos de esas condiciones. Éstas constituyen las necesidades biológicas básicas tanto de los seres humanos como de los animales. Frey, recordemos, afirma que podemos atribuir necesidades sin que esto implique que haya deseos. Esto es verdad. Como se apuntó anteriormente (sección II del cap. 2), tiene sentido decir que los perros y las flores necesitan agua sin que esto implique que la desean. No obstante, una vez que hemos superado la negación de Frey respecto de los deseos de los animales, no hay ninguna razón para negar que son como nosotros en el sentido de que tienen intereses tanto disposicionales como episódicos relativos a sus necesidades básicas. Al igual que las flores, los animales tienen la necesidad biológica básica de consumir agua y alimento, pero al igual que nosotros, y en este sentido a diferencia de las flores, ellos *prefieren* tener estas necesidades satisfechas en vez de insatisfechas. En pocas palabras, de manera correlativa con sus necesidades básicas, los animales, al igual que nosotros, tienen deseos. Ellos se *interesan en* el agua y la comida, así como el agua y la comida están *en su interés.*

Podría ser que los únicos deseos o preferencias que tengan algunos animales "inferiores" sean deseos para satisfacer esas necesidades biológicas básicas. Si esto fuera así, entonces su bienestar individual estaría en función del grado en el que estos deseos se satisfacen armoniosamente. La noción de satisfacción armoniosa es crucial. No es suficiente para un animal tener toda el agua que quiera pero nada de alimento o todo el

alimento pero sin agua. Tampoco es suficiente que satisfaga todos sus deseos en raras ocasiones. Vivir bien, en relación con las propias capacidades es tener varios deseos satisfechos de una manera armoniosa e integrada y no ocasionalmente, sino regularmente; entonces, no sólo hoy, sino en general, a lo largo del tiempo uno conserva su propia identidad psicofísica. El bienestar de un animal, al igual que el de un ser humano, se refiere al tenor general, la calidad dominante de la vida en curso tal como se vive y experimenta, no en ocasiones aisladas. En cualquier caso, humano o animal, las posibilidades de vivir bien en relación con el tipo de buena vida al alcance dependerá del grado en el que uno tenga la oportunidad de satisfacer armoniosamente sus deseos. Si los animales carecen de esta oportunidad, ya sea por las circunstancias naturales (por ejemplo, inundaciones, corrientes, incendios) o debido a la intervención humana (por ejemplo, destrucción del hábitat natural), sus posibilidades de vivir bien se verán correlativamente disminuidas.

Más allá de lo que pueda ser verdad respecto de algunos animales no humanos, los seres humanos típicos claramente tienen preferencias que van más allá de las asociadas con sus necesidades biológicas básicas. La red de deseos y metas estrechamente relacionados con intereses en arte, música y literatura son ejemplos reconocidos. Cuanto más complejo es un organismo consciente (es decir, cuanto mayor sea el número y sofisticación de sus deseos y metas), más compleja será la noción de su vivir bien *y* mayor será el número de condiciones que debe cumplir para tener una oportunidad realista de hacerlo. Puesto que vivir bien involucra la satisfacción armoniosa de los deseos y las metas a lo largo del tiempo, cuanto mayor sea el número de deseos y metas que uno tenga, más difícil será satisfacerlas de una manera armoniosa. De hecho, cuando mayor sea el número y sofisticación de deseos y metas, más difícil será determinar algo de provecho sobre la naturaleza específica de la buena vida disponible para tales individuos. La dificultad suprema que supone decir qué es para un ser humano vivir bien, una dificultad más que reconocida por la gran cantidad de literatura sobre este tema que se ha producido a lo largo de las épocas, es un buen indicador de la complejidad de la idea de "buena vida" en los humanos. No debería sorprendernos que allí donde el nexo entre deseos y metas alcanza su máxima complejidad, como es el caso de los seres humanos típicos, la naturaleza de la "buena vida" deba abrirse a un acalorado debate.

El debate no puede resolverse, ni siquiera tratarse adecuadamente, en esta obra. Lo que está a nuestro alcance es una discusión general sobre algunas de las ideas más importantes vinculadas a la noción de bienestar humano, además de aquellas ideas que involucran necesidades biológicas básicas como la necesidad de agua y refugio. Como veremos, un análisis de estas ideas también se encamina en alguna medida a echar luz sobre la noción de bienestar animal. Por razones que se irán aclarando en el proceso, algunos de los elementos de una buena vida humana, sobre y más allá de las

consideraciones respecto de las necesidades biológicas básicas, tienen su contraparte en el caso de estos animales.

a) Necesidades psicológicas y sociales

Por muchas que sean las personas que podrían no estar de acuerdo con la naturaleza específica de "la buena vida" en los humanos, la mayoría concuerda en que los humanos característicos tienen una familia de necesidades psicológicas y sociales, entre ellas la necesidad de compañía, seguridad y libertad. Estas necesidades obviamente pueden interactuar. Un individuo privado de compañía (un niño abandonado, por ejemplo) probablemente se muestre inseguro en su trato con los otros y sienta temor ante su libertad, mientras que aquellos que fueron criados en circunstancias que fomentan un fuerte sentido de seguridad, respaldados por compañías que lo apoyan, tienen más probabilidad de contar con la confianza suficiente para actuar por su cuenta. Estas necesidades humanas tienen sus contrapartes entre los animales. Las necesidades psicológicas y sociales, no sólo las inclinaciones biológicas básicas, son tan parte de su naturaleza como lo son en el caso de los seres humanos. Por ejemplo, como se argumentó previamente (sección V del cap. 2), los animales tienen una vida emocional, una vida que incluye afecto y odio, temor y enojo, seguridad y soledad. En la medida en que los animales vivan en un ambiente que les proporcione oportunidades para la satisfacción de aquellas preferencias correlacionadas con sus necesidades, en esa medida se verán beneficiados. En otras palabras, estar situado en dicho ambiente es un interés de bienestar de estos animales.

Un bienestar individual no consiste meramente en tener aquellos beneficios que hacen posible vivir bien. Al fin y al cabo, ya sea que se trate de seres humanos o animales, los individuos deben sentir satisfacción en vivir como lo hacen para tener una buena vida. Y esto va a requerir que por lo general obtengan lo que quieren, prefieren, desean y les gusta, puesto que si no su vida se caracterizaría por la frustración y todo lo que ésta conlleva. Sin embargo, si bien el bienestar de los individuos involucra la satisfacción armoniosa de sus deseos o preferencias, no hay garantía de que la satisfacción de todos y cada uno de los deseos en todas y cada una de las ocasiones en que se revelan va a contribuir a su bienestar o va a estar en su interés. Como se observó anteriormente (sección II), obtener aquello en lo que un individuo se interesa (es decir, quiere o desea), puede no estar en interés de ese individuo, y a veces sucede que el individuo no es el más capacitado para juzgar esto último, aun cuando sea el que mejor pueda juzgar lo primero. No sé de nadie, por ejemplo, que esté más interesado en mi salud que yo, ni siquiera mi médico y, aun así, como observa Nicholas Rescher, un filósofo de la Universidad de Pittsburgh, mi médico con frecuencia está mejor preparado que yo para

determinar qué tengo que hacer con el fin de recuperar o conservar mi bienestar físico.2 En lo que se refiere al interés de bienestar, el filósofo estadunidense del derecho John Kleinig observa: se requieren "juicio" y "experiencia", y "aunque los propios sentimientos de las personas […] no deben dejarse de lado, no son decisivos".3 En el caso de qué está en mi interés (mis intereses de bienestar), a diferencia de aquello en lo que estoy interesado (mis intereses de preferencia) otras personas a veces pueden ser mejores jueces que yo. Así como esto es verdad en el caso de los humanos, no hay ninguna razón para que no pueda ser verdad en el caso de los animales. Fido, por ejemplo, no es el mejor para juzgar qué fomentará su calidad de vida, un punto al que regresaremos más adelante (sección VI).

Reconocer que los seres humanos no siempre son los mejores para juzgar qué está en su interés no es comprometerse con la posición de que siempre tendremos, menos aún que con frecuencia tendremos, autoridad para interferir en la vida de un ser humano competente porque creemos que el resultado de sus actos será contrario a sus intereses. En otras palabras, un paternalismo entrometido no se justifica meramente sobre la base de que los humanos competentes a veces actúan de maneras que sabemos que están en detrimento de su bienestar individual. Una razón por la cual deberíamos resistirnos a una intervención paternalista exagerada en la vida de los otros es que permitir un máximo de libertad personal es en sí un beneficio que hace posible a quienes lo poseen un sentido de autodeterminación en el desarrollo de sus vidas. Entonces, permitir una amplia libertad individual es posibilitar la satisfacción que se deriva de escoger bien (es decir, obtener lo que uno quiere desde su propia perspectiva), una fuente de satisfacción que estaría negada o menguada en la medida en que estuviera negada o menguada la libertad misma de ese individuo. Si la noción de autonomía individual no pudiera aplicarse de manera importante a los animales, no tendría ningún sentido verlos como individuos para quienes una amplia libertad individual es un beneficio. No obstante, en la primera sección de este capítulo se argumentó la adecuación racional de verlos como criaturas con un tipo de autonomía, a saber, la autonomía de preferencia: son capaces de iniciar acciones para satisfacer sus deseos y preferencias. Como tales, no hay ninguna razón para no suponer que ellos también son capaces de sentir satisfacción, no sólo al alcanzar sus metas o cumplir sus deseos, sino también al hacerlo "desde su propia perspectiva". Un lobo en cautiverio que regularmente es alimentado por su guardián sin duda tiene satisfecho su deseo de comida. Pero un lobo que debe esforzarse y poner en práctica su destreza para satisfacer su deseo de alimentarse no sólo satisface su deseo de comida; en principio, no hay ninguna razón para negar que también encuentra satisfacción, en colaboración con otros miembros de su manada, en hacer lo que debe hacer para satisfacer su deseo de comida.

En el caso humano, como en el de los animales, los beneficios y las satisfacciones

deberían mantenerse diferenciados.4 La mejor forma de entender los beneficios es verlos como aquello que hace posible las satisfacciones o lo que incrementa la oportunidad de tener satisfacciones, más que como las satisfacciones mismas. Por ejemplo, si la riqueza, el esparcimiento y los talentos naturales son beneficios para los humanos que los tienen, son beneficios porque expanden la gama de fuentes posibles de satisfacción en sus vidas. Pueden derrocharse o descuidarse, en cuyo caso la gama de satisfacciones que hacen posible nunca se va a realizar o se realizará a un grado menor al óptimo. Tales individuos, decimos, desperdician sus talentos, dinero, tiempo de ocio, etc. Reducen sus beneficios y por lo tanto rebajan sus vidas respecto de lo que podrían ser.

Aunque los beneficios y las satisfacciones son distintos, uno podría obtener (o encontrar) satisfacción en tener o asegurar un beneficio. Si deseo riqueza o trabajo con mucho esfuerzo con la esperanza de obtener una promoción, entonces, probablemente me genere satisfacción lograr mi objetivo (aunque no lo necesite; a veces descubrimos que fue la lucha por algo, no su obtención, la fuente de satisfacción y a veces descubrimos que una meta por la cual hemos trabajado, una vez alcanzada, no era lo que realmente queríamos y por tanto no es una fuente de satisfacción). También existe la posibilidad de que la mera posesión de un beneficio dado, aparte del papel que tiene su posesión en multiplicar las fuentes posibles de satisfacción para su poseedor, sea una fuente de satisfacción por derecho propio, como por ejemplo, cuando una persona con una salud física de primera encuentra satisfacción por el solo hecho de estar en esta situación. Sin embargo, si bien a veces podemos encontrar satisfacción, y de hecho lo hacemos, sólo en tener o conseguir ciertos beneficios, no deja de ser verdad que estos beneficios tienen un valor que no se puede reducir meramente a la satisfacción que uno puede obtener en poseerlos. Salud, riqueza, talento y otros beneficios humanos similares *son* beneficios porque amplían el campo de satisfacciones que quienes los poseen pueden encontrar en la vida; ésta es la razón por la que juzgamos que un avaro rico, por ejemplo, no comprende el sentido de su riqueza o la usa mal. No es capaz de enriquecer su vida haciendo un uso óptimo de los beneficios que tiene (dinero) y así la empobrece limitando el alcance de la satisfacción del beneficio a su mera posesión.

El mismo tipo de distinción debe regir nuestro pensamiento sobre el bienestar animal. Los beneficios para los animales son distintos de sus satisfacciones. Un beneficio amplía el campo de fuentes posibles de satisfacción. La salud física, por ejemplo, es un beneficio para los animales que la poseen, contribuye a su bienestar, pero su mayor contribución debe entenderse en términos de lo que hace posible, no en términos del estado o la condición que es. Los animales sanos pueden hacer más cosas que los animales enfermos y debido a que pueden hacer más tienen un campo mayor de fuentes posibles de satisfacción. Esto es lo que hace que la salud sea un beneficio, tanto para estos animales como para nosotros.

Aunque está más allá de los límites de esta obra determinar la esencia de la buena vida en los seres humanos, se puede generalizar sobre la base de lo ya apuntado y esbozar una caracterización formal parcial de qué es vivir bien en su caso. Los seres humanos viven bien si *1)* obtienen o persiguen lo que prefieren, si *2)* obtienen satisfacción al perseguir y obtener lo que prefieren y si *3)* lo que persiguen u obtienen está en su interés. Estas condiciones aplican tanto para los seres humanos normales como para los casos desviados que tienen un bienestar experiencial. Los humanos que están discapacitados, ya sea física o mentalmente, tienen oportunidades más reducidas de perseguir lo que prefieren y, en algunos casos, son incapaces incluso de entender que algunas cosas que prefieren están, mientras que otras no, en su interés (beneficio) en el largo plazo. No obstante, aunque la buena vida de la que son capaces estos humanos es, en menor o mayor medida, reducida en comparación con la que está disponible para aquellos de nosotros que hemos tenido más suerte en la lotería genética y los caprichos del azar, esto sólo muestra que hemos tenido más suerte, no que estos humanos carezcan de bienestar o que la caracterización formal ofrecida antes no pueda aplicarse en su caso.

Lo mismo es verdad en el caso de los animales. Al igual que nosotros, ellos viven bien en relación con el grado en el cual *1)* persiguen y obtienen lo que prefieren, *2)* obtienen satisfacción al perseguir y obtener lo que prefieren y *3)* lo que persiguen y obtienen está en su interés. Que el campo de satisfacciones posibles en su caso sea menor que el nuestro no demuestra que su bienestar sea en todos los aspectos esenciales diferente del nuestro, sino que *algunas* de las cosas en las que nos interesamos (por ejemplo, artes y ciencias) son, hasta donde sabemos, peculiares a nosotros, con el resultado de que las contribuciones a nuestro bienestar que estos intereses satisfacen no existen en su caso. Sin embargo, pese a las diferencias en algunos aspectos entre animales y seres humanos, las semejanzas son igualmente dignas de atención. Compartimos con los animales una serie de intereses biológicos, sociales y psicológicos. Y al igual que nosotros, también ellos se benefician en la medida en que cuentan con oportunidades crecientes de satisfacer estos intereses armoniosamente.

IV
DAÑOS

Los individuos son dañados cuando su bienestar se ve gravemente disminuido. No todos los daños perjudican de forma equivalente y no todos perjudican de la misma manera. Pueden distinguirse dos tipos de daños: por inducción y por privación.

a) Daños por inducción

El sufrimiento psicológico o físico crónico o agudo es el paradigma de un daño por inducción. El sufrimiento no sólo es dolor. Si yo experimento un dolor agudo pero momentáneo debido a un calambre en el pie, entonces sentiré dolor pero no necesariamente sufrimiento. Esto es cierto incluso aunque *sufra de* calambres en el pie (es decir, tenga una predisposición a que me den calambres en el pie). Si tengo esta predisposición, entonces me darán calambres con más frecuencia de la normal, pero sufrir de una condición particular no es lo mismo ni tampoco implica que como resultado uno sufra. Sufrir involucra un dolor prolongado de una intensidad considerable. No es posible ni tampoco es necesario dar parámetros cuantitativos precisos en relación con qué tan prolongado o qué tan intenso debe ser el dolor para que constituya un sufrimiento. En relación con los humanos, los casos paradigmáticos incluyen quemaduras severas, amputaciones, hambre extrema y prolongada que provoca debilitamiento físico o incluso la muerte, parálisis, enfermedades tales como cáncer intestinal y enfisema, tortura brutal, la muerte o enfermedad grave de un amigo o ser querido, pérdida de autoestima, la vergüenza pública o el ridículo, depresión severa. Al decir que éstos son los casos paradigmáticos de sufrimiento humano estamos expresando *por un lado* que consideramos que es imposible psicológicamente poner en duda que quienes padecen estas adversidades sufren como resultado de las mismas y, *por el otro,* que inmediatamente nos surge un sentimiento de empatía hacia el sufriente. En tales casos, quien sufre no "exagera" su dolor, como suelen hacer los hipocondriacos. Es más, aquellos cuyo destino es soportar tales sufrimientos son dañados *prima facie;* es decir, existe una merma en su calidad de vida o bienestar *a no ser* que su sufrimiento esté relacionado causalmente de manera directa con un mejoramiento subsecuente en su calidad de vida, un mejoramiento que excede en un grado bastante considerable la calidad de vida que tendrían si se hubieran ahorrado el sufrimiento. Desde luego, es extremadamente difícil saber si esto es cierto en cualquier caso específico o incluso decir cómo podríamos definir si lo es. Con todo, algunas personas que sufren lo *dicen.* Sufrir a veces ayuda a las personas a ver la banalidad de su forma de vida anterior y es una oportunidad para emprender nuevos caminos más plenos y satisfactorios. En este sentido, incluso el sufrimiento puede ser "una buena noticia" o un mal que en el fondo

resultó ser bueno y, considerado dentro de una valoración general del bienestar de un individuo, puede verse más que compensado por las futuras satisfacciones que posibilita. Sin embargo, no todo el sufrimiento tiene un final feliz. El sufrimiento a veces puede hacer que la vida de una persona pierda todo sentido y no es poco frecuente que sea el punto de inflexión a partir del cual su bienestar entre en un proceso ininterrumpido de decadencia. En estos casos, el sufrimiento no sólo es dañino *prima facie,* es genuinamente dañino.

Puesto que los animales, al igual que nosotros, tienen un bienestar, sería muy poco factible negar que el sufrimiento para ellos puede ser un daño como lo es para nosotros; y es significativo que Jeremy Bentham, filósofo inglés del siglo XIX, en un pasaje frecuentemente citado en el que presenta algunas de sus posiciones en relación con el estatus moral de los animales, se apoye en la noción de sufrimiento de los animales, no en la de dolor. Bentham afirma lo siguiente:

> Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos de los que nunca podría haber sido privada, excepto a manos de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la pigmentación negra de la piel no es razón para que un ser humano sea abandonado sin remedio a los caprichos de un torturador. Puede que un día sea reconocido que el número de miembros inferiores, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa trazaría la línea insuperable? ¿Será la facultad de la razón o, quizá, la facultad del habla? Pero un caballo adulto o un perro son, más allá de toda comparación, seres más racionales, así como animales más hablantes que un niño de pocos días, de una semana, o aun de un mes de edad. Pero supongamos que el caso sea distinto. ¿Qué significaría? La pregunta no es: ¿pueden *razonar*? ni ¿pueden *hablar*?, sino ¿pueden *sufrir*?5

Bentham es astuto al plantear la pregunta en términos de sufrimiento en vez de dolor. Aunque ningún individuo que sea incapaz de experimentar dolor puede sufrir, no todas las experiencias dolorosas constituyen un sufrimiento. Dolores de cabeza leves, músculos fatigados y nudillos raspados son (más o menos) dolorosos, pero uno debería tener tendencias hipocondriacas para considerar que sufre en esas ocasiones. Los dolores no se ven razonablemente como situaciones de sufrimiento a no ser que sean lo suficientemente severos o prolongados como para constituir daños *prima facie*.6

Señalamientos del mismo tipo aplican al dolor y al sufrimiento de los animales. Al igual que nosotros, ellos no prefieren el dolor; no obstante, causarles dolor no es lo mismo que hacerlos sufrir ni tampoco lo implica. Que el dolor que soportan les ocasione un sufrimiento depende de la severidad y duración del mismo, y aunque no podamos decir *exactamente* cuán largo y cuán severo deba ser el dolor para constituir un sufrimiento en un animal, existen paradigmas en su caso como en el nuestro (por ejemplo, quemaduras severas o heridas profundas). Visto bajo esta luz, el planteamiento de Bentham de la pregunta sobre "la línea insuperable" en términos de sufrimiento como diferente del dolor adquiere nueva relevancia. En nuestros tratos con los animales, puede interpretarse que Bentham plantea7 que la pregunta no es simplemente si podemos

causarles dolor, a la cual, la respuesta sería, excepto para los cartesianos de clóset, que sí podemos. Más bien, la pregunta es si podemos causarles un dolor tan intenso y prolongado como para hacerlos sufrir. Ésta es una pregunta moral más central dado que, si podemos causarles sufrimiento a los animales, entonces lo que les hacemos no sólo puede lastimarlos, sino que puede dañarlos y, si puede dañarlos, entonces puede restarles calidad experiencial a su vida a lo largo del tiempo; y si puede hacer eso, entonces debemos ver a estos animales como seres que conservan su identidad a lo largo del tiempo y tienen sus propios buenos y malos momentos. Que Bentham plantee la pregunta en términos de sufrimiento en vez de dolor sugiere que él reconoce una semejanza más profunda y, en vista de los argumentos que se han presentado antes, genuina entre ellos y nosotros que el hecho de que ambos podemos ser lastimados. Ambos podemos ser dañados.

Es importante tomar en cuenta que ese daño no es exclusivamente una noción moral, como sería si "sólo las personas [podemos] hacer daño".8 Restringir el concepto de daño a algo que sólo las personas pueden hacer es arbitrario. La naturaleza, no sólo las personas, puede hacer daño. La gran cantidad de sufrimiento provocado por causas naturales, como inundaciones, huracanes, tifones, terremotos, incendios, enfermedades y anomalías congénitas, pueden ser dañinos y con frecuencia lo son. *Prima facie,* el daño que yo sufro si un árbol cae y me rompe la pierna es igual (es decir, mi bienestar se ve tan afectado y de manera tan adversa) al que sufriría si esto mismo me lo hace un vecino. Es verdad que sufrir "a manos de la naturaleza" no es ser agraviado (es decir, que me hayan hecho algo que es incorrecto). La naturaleza no es un agente moral y por tanto no puede hacer algo incorrecto así como tampoco puede hacer algo correcto. No obstante, sufrir como resultado de un suceso natural es *prima facie* ser dañado. Incluso si fuera verdad que todos los que me agravian me dañan, no es verdad que todo lo que me hace daño me agravia, un asunto que tendremos ocasión de recordar en la siguiente discusión respecto de los daños vistos como privaciones.

b) Daños por privación

Los individuos pueden ser dañados de maneras que no involucran causarles un sufrimiento. Por ejemplo, si un padre pierde precipitadamente toda su fortuna en apuestas, de modo que posteriormente le niega a su hijo la oportunidad de tener una educación que sería en el interés del hijo, entonces, el bienestar del hijo se vería disminuido *prima facie* (es decir, el hijo se vería dañado *prima facie*), aun cuando no sufriera como resultado. Otro ejemplo, si una joven brillante es reducida a la condición de una imbécil conformista, debido a la inyección indolora de drogas que la debilitan, entonces ella se vería significativamente dañada aunque no sufriera. En pocas palabras,

hay más maneras de dañar que simplemente lastimar. No todos los daños lastiman, así como no todo lo que lastima daña.

¿Cómo deberíamos entender los daños que no lastiman? El enfoque más prometedor es pensarlos como *privaciones* o *pérdidas* de aquellos beneficios que harían posible o ampliarían las fuentes de satisfacción en la vida.9 Así, el hijo del apostador ha sido dañado porque se le ha privado de la oportunidad de asegurarse una educación, algo que, puesto que habría ampliado las fuentes de satisfacción a su disposición, habría sido un beneficio; y la joven que es víctima de la administración de drogas ha sido dañada porque, como resultado de su deterioro mental, perdió aquellos beneficios que previamente poseía (por ejemplo, su capacidad de actuar de manera autónoma, en el sentido kantiano). Entonces, en general, los individuos son dañados *prima facie* cuando los beneficios que tienen les son retirados o cuando las circunstancias, que incluyen los actos de otros, impiden que tengan algún beneficio que sería necesario para que tuvieran una oportunidad realista de vivir bien en relación con sus capacidades. Negar a los niños un acceso igualitario a la educación por motivos de raza, religión, afiliación o género, o negarle a un ser humano adulto competente el acceso a un empleo por razones similares, es dañarlos al negarles el acceso a beneficios esenciales. Las víctimas no tienen que ser conscientes de estos daños o sufrir física o psicológicamente como resultado. Una ama de casa "conformista" y un esclavo doméstico "feliz" podrían haber sido dañados sin saberlo. De hecho, a veces el daño es tanto mayor precisamente porque quienes han sido dañados *no son conscientes* del daño que se les ha hecho.

Que los individuos puedan ser dañados sin saberlo tiene implicaciones importantes para una valoración adecuada del trato que se les da a los animales. Las granjas modernas (llamadas granjas industriales), por ejemplo, crían a los animales en condiciones no naturales.10 Los animales con frecuencia son hacinados, como en el caso de los puercos, o mantenidos en aislamiento, como en el caso de los becerros. Puesto que el único entorno que estos animales han visto alguna vez son los entornos artificiales en los que viven, a veces se declara que no saben qué se están perdiendo y por tanto no pueden estar peor por estar privados de un entorno alternativo del que no saben nada. La presunción no dicha no es que lo que no sabes no puede lastimarte; lo que no sabes no puede dañarte. Esta presunción es falsa. Si yo fuera a criar a mi hijo en una jaula confortable, aislado del contacto con otros humanos pero velando por que sus necesidades biológicas básicas estén satisfechas y si en todo mi trato con él sorteara problemas considerables para asegurarme de que no experimente ningún dolor innecesario, entonces no podría ser culpado sobre la base de que lo estaba lastimando. Sin embargo, es obvio que lo habría dañado y de la manera más onerosa. ¡Cuán débil sería el contraargumento de que mi hijo "no sabía lo que se estaba perdiendo" y por tanto no estaba siendo dañado por mí! El que no supiera lo que se estaba perdiendo es

parte del daño que le he infligido. Entonces, vamos a suponer que los animales que se crían intensivamente no saben de lo que se están perdiendo; esto no demuestra que no estén siendo dañados por las condiciones bajo las cuales viven. Por el contrario, lo que deberíamos decir es que, así como sería cierto en el caso de mi hijo, parte del daño que se les hace a estos animales en las granjas industriales *es* que no lo saben.

Los daños pueden adoptar la forma de privaciones, independientemente de las consideraciones respecto del sufrimiento, y que los animales pueden estar sujetos a dicho daño se ve fácilmente si recordamos que muchos animales tienen necesidades y deseos concomitantes por encima y más allá de los biológicos básicos de comida, agua, descanso y otros similares. Decimos que los seres humanos somos animales sociales, pero no somos los únicos. Cuánto más aprendemos de los animales, tanto los domésticos como los silvestres, más debemos impresionarnos de las necesidades sociales y organizaciones que caracterizan su vida. Para un ojo no conocedor, una manada de lobos podría parecer un mero grupo de especímenes de la especie *Canis lupus*, sin vínculos afectivos entre sus miembros ni una estructura para conseguir sus metas comunes como en la caza. Han quedado atrás los días en que las personas que presumían de tener un entendimiento incluso modesto de estos animales podían continuar creyendo esto.11 Incluso una criatura tan "baja" como el pollo tiene una estructura social discernible y se comporta de maneras que sugieren necesidades sociales y deseos concomitantes. Poner a los animales que tienen dichos deseos en situaciones en las cuales no pueden ser satisfechos —como sucede cuando se enjaula a los lobos en zoológicos *roadside**— es provocarles un daño *prima facie*, ya sea que sufran o no, porque es negarles la oportunidad de satisfacer sus deseos de compañía o libertad física de movimiento. No es sólo el sufrimiento causado a los animales criados de forma intensiva o enjaulados, si se les hace sufrir, lo que les hace daño; el daño *prima facie* también es la falta de oportunidades de satisfacción que genera el hecho de estar severamente confinados. Incluso si no se estuviera haciendo sufrir a estos animales, esto sólo mostraría que no están siendo lastimados, no que no están siendo dañados. Además, en ausencia de una ganancia considerable en su bienestar individual imputable a su confinamiento (una ganancia que no podrían obtener más que como resultado de su cautiverio), estos animales *son* dañados, así como mi hijo en el ejemplo anterior lo sería. Es difícil imaginar cómo alguien podría negar el daño enorme que se les hace a los lobos o puercos u otros animales cuyo destino es ser mantenidos en cautiverio solitario o en recintos estrechos.

Los daños vistos como privaciones no necesitan causar o incluir dolor o sufrimiento. Esto es claro. No obstante, los daños como privaciones con frecuencia los causan o incluyen. En otras palabras, en muchos casos las privaciones son daños compuestos: primero, existe el daño ocasionado al individuo porque a ese individuo se le niegan las oportunidades de obtener satisfacción de diversas fuentes, pero también está el daño que

se les provoca por el sufrimiento que se les causa debido a los métodos usados para privar al individuo de estas oportunidades. Los recintos de cautiverio estrechos o solitarios de los animales nuevamente ofrecen casos claros de ambos tipos de daño, pues aunque un lobo enjaulado, digamos, puede ser dañado sólo porque se le niega la oportunidad de ejercer su autonomía, incluso aunque no sufra (supongamos que fue drogado hasta un estado cercano al estupor), queda claro que los lobos normalmente sufren como resultado de estar enjaulados, al igual que muchos otros animales en los zoológicos. También queda claro que el sufrimiento, aunque es diferente de los daños considerados como privaciones, puede tener efectos que incluyen privaciones. Los animales criados intensivamente en las granjas, por ejemplo, no sólo sufren como resultado de diversos padecimientos digestivos —que incluyen úlceras y diarrea crónica provocadas por dietas inadecuadas para su naturaleza y sus necesidades—;12 su sufrimiento en sí y las consecuencias de debilitamiento de su condición disminuyen su capacidad de hacer lo que quieren hacer y aquello que les daría satisfacción si lo hicieran. Las vacas lecheras que sufren hondamente cuando están paradas en telas metálicas o pisos de concreto no sólo deben soportar el daño que les inducen (el dolor agudo que proviene de estar paradas) sino también el daño como privación que se deriva de su actividad reducida.

V
LA MUERTE

El reconocimiento de que los daños no necesitan lastimar tiene implicaciones importantes en relación con la muerte y la matanza de animales. A veces se dice que en tanto los animales sean matados sin dolor, en tanto no sufran cuando mueren, no deberíamos tener objeciones morales. Con frecuencia se presenta esta posición en los debates sobre la "humanidad" de métodos alternativos de sacrificar animales para obtener comida y la ética de usar animales con propósitos científicos. Por ejemplo, en este último caso, con frecuencia se nos dice que si los animales son anestesiados, de modo que no sientan nada y por lo tanto no sufran, y si luego de que se completa la prueba, experimento o demostración el animal es "sacrificado" antes de que recupere la conciencia, entonces todo está moralmente en orden. Las exposiciones sobre beneficio y daño desarrolladas en este capítulo nos permiten explicar por qué esta posición es seriamente deficiente. Ésta supone que el único daño que les podemos hacer a los animales es causarles sufrimiento; pasa por alto por completo el otro tipo de daño que podemos infligirles, a saber, el daño por privación. Y una muerte prematura es una privación de un tipo fundamental e irreversible. Es irreversible porque, una vez que se muere, se muere para siempre. Es fundamental porque la muerte elimina todas las posibilidades de encontrar satisfacción. Una vez que muere, el individuo que tuvo preferencias, que podía encontrar satisfacción en esto o aquello, que podía ejercer una autonomía de preferencia, ya no puede hacerlo. La muerte es el daño máximo porque es la pérdida máxima: la pérdida de la vida misma. Podría no ser el peor daño. Algunas cosas son peores que la muerte. Una vida de sufrimiento intenso, intratable y prolongado, que no permite vislumbrar ningún alivio, es un ejemplo obvio. Esto no significa que tengamos que (debamos) preferir la muerte a seguir soportando semejante vida, si tuviéramos la oportunidad, o que tengamos que (debamos) terminar con la vida de alguien más en esa condición aun si esa persona deseara permanecer con vida. Simplemente decimos que *entendemos* que, aunque la muerte sea el daño máximo porque es la pérdida máxima, podría no ser el mayor daño que existe.

La profesora Ruth Cigman discute esta manera de ver la muerte de un animal.13 Será instructivo analizar sus razones. Para que la muerte sea un "infortunio", en sus términos, para un determinado individuo, ese individuo debe tener la capacidad de tener lo que Cigman llama, siguiendo a Bernard Williams, "deseos categóricos".14 Este tipo de deseo, escribe Cigman:

> Es un deseo que no meramente presupone estar vivo (al igual que el deseo de comer cuando se tiene hambre), sino que más bien responde a la pregunta de si uno quiere permanecer vivo. Podría responderse esta pregunta afirmativamente o no. Williams discute lo que él llama un deseo racional y premeditado de suicidio; el deseo es categórico porque resuelve (negativamente), en vez de suponer, la pregunta de la propia

existencia continuada. De forma alternativa, uno podría resolver esta pregunta afirmativamente con un deseo, por ejemplo, de criar niños o escribir un libro. Tales deseos proporcionan una razón para continuar viviendo, le dan a la vida un supuesto sentido o propósito. La mayoría de las personas tienen algunos deseos de este tipo a lo largo de periodos sustantivos de sus vidas.15

Los animales, afirma Cigman, aunque "manifiestan un agudo temor cuando sus vidas se ven amenazadas" y "se aferran a la vida ciegamente", "carecen de la capacidad de tener deseos categóricos".16 Esto se debe a que los animales carecen del entendimiento necesario sobre la vida y la muerte que presupone tener deseos categóricos. Uno no puede ver la muerte como un infortunio o un daño a no ser que "posea los conceptos concomitantes de posibilidades futuras en el largo plazo, de la vida misma como objeto de valor, de conciencia, del organismo y su aniquilación, y de tragedia y otros infortunios similares". Dado que "tal entendimiento es necesario para que un sujeto tenga deseos categóricos" y dado que los animales carecen de este entendimiento y de la capacidad de tener dichos deseos, se sigue que la muerte para ellos no es un infortunio: no es un daño.17

Buena parte de lo que se dice aquí no queda claro y, en algunos casos, tal vez la falta de claridad sea insalvable. Para que la muerte sea un infortunio para un determinado individuo, ese individuo, afirma Cigman, debe tener un sentido de "posibilidades futuras en el largo plazo". Mas… ¿qué tan largo es el largo plazo? La pregunta no es ociosa. En este libro se han expuesto razones para ver a los animales como poseedores de un sentido de su propio futuro; actúan en el presente con vistas a procurarse la satisfacción de sus deseos en el futuro. ¿Tiene su comprensión de su propio futuro el suficiente alcance para calificar como una comprensión de "posibilidades de futuro en el largo plazo"? Por ejemplo, cuando los lobos corren durante muchas horas, posiblemente incluso días, en una determinada dirección y luego, al llegar a un determinado lugar se detienen y esperan… y finalmente aparece la manada de caribús errantes, ¿no podríamos describir y explicar parsimoniosamente el comportamiento de los lobos en términos de su sentido de "posibilidades futuras"?18 Si es así, ¿acaso su comprensión de estas posibilidades está lo suficientemente orientada hacia el futuro como para satisfacer las condiciones de Cigman de que involucran un sentido de posibilidades de *largo plazo*? Claramente no podemos responder ni que sí ni que no hasta que la propia Cigman arroje alguna luz sobre esta vaga idea.

Con todo, supongamos que los animales se quedan cortos en este sentido: su sentido de posibilidades futuras nunca involucra su comprensión de posibilidades futuras en el largo plazo. ¿Qué se deduce de aquí? Se deduce que los animales serían incapaces de hacer planes de largo plazo o ponerse metas distantes y luego proceder a actuar en el presente con la intención de llevar a cabo estos planes o cumplir con estas metas. La escritura de un libro, para usar el ejemplo de Cigman, es un proyecto de largo plazo; uno

comienza con una meta que se pone ante sí y debe trabajar en el proyecto a medida que el futuro se va desplegando. Si uno no tiene un sentido, un entendimiento de las posibilidades futuras en el largo plazo, no podría ponerse semejante meta. Hasta ahí todo está razonablemente claro; mas no se deduce de aquí que los individuos que carecen de cualquier comprensión de posibilidades futuras en el largo plazo no *tengan* posibilidades futuras en el largo plazo. Por el contrario, incluso si suponemos que los animales no cuentan con una comprensión lo suficientemente rica de posibilidades futuras en el largo plazo, en el sentido de Cigman, los animales sí tienen una identidad psicofísica a lo largo del tiempo. A no ser que suceda algo imprevisto, Fido será el mismo perro que es hoy el día de mañana y el día después de mañana y así sucesivamente en un futuro indefinido. La muerte prematura de un animal como éste, por lo tanto, acorta la vida del individuo, no sólo en el sentido de que un organismo viviente cesa de estar biológicamente vivo, sino de forma más importante, en el sentido de que una criatura psicológicamente particular cesa de ser. Y es este último hecho, no si los animales en sí tienen un sentido de sus posibilidades futuras de largo plazo, lo que es decisivo para dar cuenta del daño o infortunio que la muerte puede significar para ellos. La muerte para ellos es un infortunio, un daño, cuando es una privación, una pérdida, y es esto último cuando su muerte es contraria a sus intereses de beneficio, aun suponiendo que ellos mismos no tengan un interés de preferencia en permanecer vivos o en evitar la muerte.

Independientemente de la inadecuación de las razones de Cigman para negar que la muerte es un infortunio para los *animales*, también debería observarse cómo les va a los *seres humanos* recién nacidos y los que están a punto de nacer si se les considera desde esta misma posición. Todo gira en torno a cómo entiende Cigman la noción de tener (en sus palabras) la *capacidad* de tener deseos categóricos. Por esto, Cigman podría estar refiriéndose al *potencial*, de modo que, por ejemplo, los fetos humanos y los niños pequeños tienen la capacidad de tener deseos categóricos aunque todavía no tengan ninguno. Pero Cigman podría estar refiriéndose en cambio a la *habilidad* de tener tales deseos, de modo que uno tiene la capacidad de tener deseos categóricos si y sólo si uno de hecho los tiene. Cómo entiende Cigman esta noción crucial de capacidad hace una diferencia. Si ella acepta la última interpretación, entonces, no sólo los fetos humanos, sino también los niños pequeños y muchas personas mentalmente disminuidas y seniles estarían en la misma categoría que les asigna Cigman a los animales en relación con la muerte: dado que, al igual que los animales, estos seres humanos carecen de la habilidad de tener deseos categóricos, *su* muerte, al igual que la de los animales, no sería un infortunio. Esto es fuertemente contraintuitivo. Pocas personas suscribirían la visión de que la muerte prematura de un niño pequeño no es un daño ni un infortunio. La mayoría consideraría la muerte prematura de un niño pequeño como el paradigma mismo de la muerte trágica, el horrendo aguijón de la muerte en su máxima expresión. Cigman podría

ajustar su visión aceptando la interpretación potencial: dado que los niños pequeños tienen el potencial de tener deseos categóricos, la muerte es un infortunio para ellos. Desafortunadamente, esta opción causaría más problemas de los que resolvería, dada la posición de Cigman, puesto que los fetos humanos, no sólo los niños pequeños, tienen el potencial de tener deseos categóricos. Y está *muy* claro que la doctora Cigman no cree que la muerte sea un infortunio para los fetos.19

Sin embargo, queda por plantear una pregunta aún más fundamental; ésta concierne a cómo la doctora Cigman entiende la noción central de muerte como infortunio. De manera característica, describe el infortunio de la muerte en términos de que es una "tragedia", algo trágico. Ver la muerte de esta manera significa con bastante seguridad que la muerte de la mayoría de los animales no es considerada un infortunio, puesto que ver la muerte de todos y cada uno de los animales como algo "trágico" o como una "tragedia" es forzar demasiado la credulidad de cualquiera. Sin embargo, la inferencia que deberíamos derivar de esto no es que la muerte de un animal no puede ser un infortunio o daño para ese animal, sino que hay algo fundamentalmente insatisfactorio en exigir que la muerte sea "trágica" para que sea un daño o infortunio.

Considerar todas las muertes humanas como trágicas es abaratar la noción de tragedia. Esto queda más claro que nunca en el caso de aquellos humanos para quienes la muerte es la liberación compasiva de una vida de constante dolor y tormento intratables. Es la condición de su vida, no su muerte, lo que puede verse más adecuadamente como trágico. La plenitud de una vida en particular, en especial cuando se la compara con lo que esa vida promete, también hace una diferencia. La muerte de Van Gogh fue trágica: tenía tanto para dar y tuvo tan poco tiempo para darlo. Sin embargo, nadie que anduviera en busca de una tragedia la encontraría en, digamos, la muerte de Picasso. La muerte de Mozart fue trágica, pero no la de Händel. Las muertes de los hermanos Kennedy fueron trágicas, pero… ¿las muertes de los hermanos Wright? Lo que para muchos es el paradigma mismo de la tragedia de la muerte, la muerte de los niños pequeños, *es* trágica, cuando lo es, porque la muerte irrevocable e irremediablemente les niega cualquier oportunidad de tener una vida completa. La tragedia de la muerte de estos niños, pese a su incapacidad de tener "deseos categóricos", excepto potencialmente, muestra que tener tales deseos no es una condición necesaria para que morirse sea una tragedia, así como la ausencia de tragedia en la muerte de Picasso muestra que tener tales deseos o morir antes de haberlos cumplido no es condición suficiente para que morirse sea una tragedia.

No se sigue de aquí que las muertes que no son trágicas no sean daños o infortunios. Estas nociones —la tragedia, por un lado, y el daño y el infortunio, por el otro— no son equivalentes. Decir que la muerte de Picasso no es una tragedia no es decir que no hubo daño o infortunio. Es muy posible que vivir más hubiera estado en el interés de Picasso, en cuyo caso su muerte, fuera dolorosa o no, habría sido un daño por la pérdida que

habría representado. Mas aplicar la noción de tragedia a su muerte es forzar demasiado las cosas. Todas las muertes que son trágicas son daños o infortunios, pero no todas las muertes que son daños o infortunios son trágicas. Entonces, incluso suponiendo que le concediéramos a la doctora Cigman su posición de que la muerte de un animal nunca es una tragedia (y no queda claro que deberíamos hacerle esta concesión mayor),20 no se deduciría que estamos obligados a negar que la muerte pueda ser, y con frecuencia lo es, un daño o un infortunio para los animales individuales. Ocasionar la muerte prematura a los animales podrá no lastimarlos si se hace de forma indolora, pero los dañará. Y es el daño que significa una muerte prematura, no sólo los métodos dolorosos usados con frecuencia, lo que debería dar lugar a nuestra curiosidad ética.

VI
EL PATERNALISMO Y LOS ANIMALES

Previamente (sección II), se observó que aquello en lo que estamos interesados no está siempre en nuestro interés y que no siempre somos los mejores jueces de lo que está en nuestro interés. Sin embargo, ninguno de estos puntos justifica un paternalismo entrometido en el caso de los adultos competentes, dado que poseer una amplia autonomía personal es en sí un gran beneficio que hace posible la satisfacción que podemos derivar de dirigir el curso que tomará nuestra vida. Pero ¿qué hay del paternalismo en relación con los animales? Claramente, permitirles hacer lo que quieren no está siempre en su mejor interés. El mapache puede *querer* toda la comida que encuentra, pero la abrazadera fatal de las trampas para osos que lo atraparía al cerrarse cuando va por la comida difícilmente pueda estar en su interés. Si ahuyentamos al mapache, habremos intervenido en su vida de una manera que está en su interés. No obstante, ¿hemos actuado paternalistamente?

Los filósofos contemporáneos Bernard Gert y Charles M. Culver niegan que podamos actuar literalmente de forma paternalista hacia los animales. Si bien admiten que "existe […] algo *análogo* al paternalismo en nuestro trato con algunos animales e infantes", estos escritores insisten en que "reconocer una acción paternalista hacia los animales e infantes simplemente enturbia las aguas conceptuales".21 Los animales y los infantes, argumentan Culver y Gert, no alcanzan a satisfacer las condiciones requeridas para una acción paternalista. Desde su punto de vista, podemos actuar de forma paternalista hacia un individuo dado (S) *sólo si* tenemos razones para creer que S cree, tal vez equivocadamente, "que él (S) por lo general sabe qué es por su propio bien".22 Al igual que los infantes humanos, los animales no alcanzan a satisfacer esta condición (de aquí en más referida *como la condición de creencia*) de acuerdo con Culver y Gert, razón por la cual no podemos actuar de forma paternalista hacia ellos.

Gert y Culver no son los únicos en excluir a los animales y los infantes de esta manera. La politóloga estadunidense contemporánea Ann Palmeri confiesa que no tiene "ninguna objeción" con la condición de creencia. "Claramente —escribe— no podemos actuar de forma paternalista hacia quienes no pueden siquiera pensar qué es por su propio bien", razón por la cual, desde la posición de Palmeri, así como la de Culver y Gert, "decir que actúo de forma paternalista hacia mis plantas cuando las podo porque con frecuencia declaro que es 'por su propio bien' ciertamente es llevar el paternalismo demasiado lejos".23

Ahora bien, *hay* una buena cantidad de "enturbiamiento conceptual" aquí, sólo que no se localiza donde Culver, Gert, y Palmeri lo encuentran, ni se aclara de la manera que ellos proponen. Parte del proceso de enturbiamiento proviene de agrupar clases altamente dispares de individuos y cosas: infantes, animales, plantas. Ni los infantes ni los animales

son plantas y es extraordinariamente engañoso suponer o sugerir que animales mamíferos maduros deban considerarse como, por así decirlo, los equivalentes mentales de infantes humanos permanentes. Por razones que se irán volviendo más claras a medida que avancemos, mientras que no es cierto que podamos actuar literalmente de forma paternalista hacia las plantas, sí es verdad que podemos actuar de forma paternalista, literalmente, hacia los animales.

Central para la noción de acción paternalista, como bien lo notan Culver y Gert, es la presencia de cierto tipo de motivación. Para actuar de forma paternalista hacia S, debo estar motivado para actuar por el bien o bienestar de S, no de manera que yo (u otros) podamos beneficiarnos. Los actos paternalistas, para ser llamados tales, deben ser en relación con otro, no conmigo mismo, y el otro en cuyo beneficio actúo debe ser el mismo individuo en cuya vida intervengo. Digamos que los actos que satisfacen esta condición deben tener una *motivación paternalista*. Así, por ejemplo, la legislación que requiere que los motociclistas usen cascos protectores tiene una motivación paternalista si a quienes se pretende beneficiar son los motociclistas (en vez de, digamos, los fabricantes de cascos) y si la legislación está motivada por lo que se cree que está en su interés. No se deduce de esto, desde luego, que este acto (o cualquier otro) estaría justificado sólo porque tiene una motivación paternalista. Todo lo que se deduciría es que éste (y otros actos similarmente motivados) podrían calificar como paternalistas, ya sea que estén justificados o no.

Tener el motivo adecuado es una condición necesaria, no suficiente, para que un acto sea paternalista, de acuerdo con Culver y Gert. Desde su punto de vista, también es necesaria la condición de creencia. Es decir, no sólo debemos tener la intención de beneficiar a los individuos en cuya vida intervenimos y estar motivados a hacerlo porque queremos beneficiarlos, también debemos creer que ellos generalmente saben qué es lo que les hace bien. Ésta es la condición que los infantes y los animales no satisfacen. Aunque podamos intervenir en sus vidas por su bien, y de hecho lo hacemos a veces, de tal modo que nuestra intervención a veces comparte el rasgo motivacional requerido por los actos paternalistas, tales intervenciones no califican como paternalismo genuino y son, en el mejor de los casos, "análogas".

Culver y Gert no ofrecen ningún argumento en defensa de su visión de que los animales no satisfacen la condición de creencia. Aun así, se requiere un argumento. Puesto que los animales no sólo tienen creencias sino que también son considerados razonablemente como poseedores a veces de creencias sobre sus creencias (por ejemplo, la creencia de que una determinada creencia es falsa; véase la sección V del cap. 2) no deberíamos *suponer* que los animales no pueden satisfacer la condición de creencia porque son incapaces de creer nada *o* porque son incapaces de tener una creencia de segundo orden (es decir, creencias sobre creencias). Además, aunque pueda ser verdad

que los animales no pueden mostrar por medio de su comportamiento que tienen una concepción de sus propios intereses de largo plazo y por tanto no pueden mostrar por medio de su comportamiento que usualmente saben qué es bueno para ellos en el largo plazo, no queda tan claro que sean incapaces de tener creencias similares sobre el corto plazo. Ciertamente, no hay ninguna buena razón para negar que los animales predadores, por ejemplo, son capaces de recordar estrategias exitosas de cacería o de usar estas estrategias para conseguir lo que quieren en el presente. Entonces, ¿por qué *deben* ser incapaces de creer que "por lo general saben" que la confianza depositada en creencias arraigadas en el éxito pasado será "por su bien" en el presente? Se necesita un argumento para eliminar esta posibilidad si, con Culver y Gert, vamos a aceptar la condición de creencia y negar que los animales puedan cumplirla.

Esa condición, como se puede apreciar, no debería aceptarse debido a las implicaciones altamente paradójicas que conlleva. No sólo las plantas, los infantes humanos y (si Culver y Gert tienen razón) los animales no satisfacen la condición de creencia; los niños pequeños tampoco, de modo que si la satisfacción de la condición de creencia era una condición necesaria para la acción paternalista, se deduciría que no podemos actuar de modo paternalista hacia *ellos*. Y esto es distorsionar el concepto de paternalismo, más que echar luz sobre él. Para que esto quede más claro, imagine que su hijo de tres años quiere "echarse a volar" desde el techo de su casa. Usted intenta disuadirlo por todos los medios, indicándole que dichos vuelos desafían la gravedad, que él no es un pájaro ni Supermán y que saldrá gravemente herido si intenta volar. Debido a su experiencia limitada del mundo y a su capacidad limitada de imaginación, el niño es incapaz de imaginar lo que para nosotros son las consecuencias predecibles de muchos de sus actos, en especial los novedosos, que incluyen su vuelo inaugural. Sus intentos de disuadirlo fracasan; él se encamina a las escaleras creyendo que volará, pero usted lo agarra en el último minuto previniendo de esta manera el infeliz aterrizaje que casi con seguridad lo esperaba.

¿Fue paternalista su intervención en la vida de su hijo? Podría decirse que la posición de Culver y Gert implica que no. Pues aunque *usted* pueda haber estado motivado a impedir la acción que su hijo deseaba cometer de la manera demandada por los actos paternalistas, no queda nada claro que *él* cumpliera con la condición de creencia. Pues si su hijo carece de la experiencia del mundo y de la capacidad imaginativa que suponemos son normales en un niño de tres años, no tenemos ninguna razón para creer que ya se ha formado el concepto de lo que es bueno para él (es decir, lo que le propiciaría su bienestar general), de lo cual se deduce que él no puede creer que generalmente sabe lo que está en su propio interés. Al igual que cualquier otro individuo, su hijo no puede tener creencias sobre algo de lo que no tiene ningún concepto. Entonces, suponiendo lo que parece razonable, que su hijo carece del concepto de su propio bien, y en vistas de la

afirmación de Culver y Gert de que "no podemos actuar de forma paternalista hacia alguien a quien no consideramos que crea que sabe qué es por su propio bien",24 se deduce que usted no sólo no actuó sino que no podría haber actuado de forma paternalista cuando detuvo a su hijo.

Este hallazgo debe impactarnos como algo fuertemente contraintuitivo. No es suficiente con decir, lo que discuten Culver y Gert, que "uno puede actuar de forma paternalista hacia los niños, en especial los niños *mayores*".25 Uno *debe* decir esto porque si no enfrentará la devastadora paradoja de que un padre no puede actuar de forma paternalista con sus hijos, una burda corrupción del sentido original de la palabra *paternalismo* (del latín *paternus*, que significa "de o relativo a un padre; que evidencia el cuidado o diligencia del padre", según el *Webster's Third New International Dictionary*).* Uno debe decir más que esto si queremos generalizar con certeza a partir del ejemplo de su hijo. Uno debe también decir que es posible actuar de manera paternalista en relación con los niños pequeños, niños que, por las razones previamente dadas, podría decirse que no alcanzan a cumplir con la condición de creencia. En pocas palabras, esa condición no puede incorporar una condición necesaria aceptable de un acto que sea genuinamente paternalista.

Rechazar la condición de creencia no explica por sí mismo por qué su intervención en los asuntos de su hijo cuenta como un ejemplo genuino de paternalismo, en vez de ser una analogía del objeto genuino. La siguiente serie de condiciones, tomadas en conjunto, es suficiente para definir el paternalismo y proporciona una alternativa al análisis de paternalismo ofrecido por Culver y Gert; explica lo que estos últimos no pueden explicar:

> Un acto de un individuo (A) es paternalista si A interviene en la vida de otro individuo (S) y se cumplen las siguientes condiciones:
>
> *a)* A sabe que S tiene una preferencia particular;
>
> *b)* A sabe que S tiene la capacidad de actuar de una manera que S cree que le proporcionará la satisfacción de su preferencia (de S);
>
> *c)* A sabe que, a no ser que lo impida, S actuará de la manera que S cree que le proporcionará la satisfacción de su preferencia;
>
> *d)* A sabe que la acción de S en este sentido le traerá resultados que irán en detrimento del bienestar de S; y
>
> *e)* A interviene para impedir que S actúe como S escogería actuar si A no se lo impidiera, en la creencia de que tal intervención es por el propio bien de S y surge de la preocupación por el bien de S.

El ejemplo anterior de su intervención para impedir que su hijo se tirara del techo satisface estas condiciones y por lo tanto es, desde la posición sugerida aquí, genuinamente paternalista. No así en el caso de "actuar por el bien de las plantas". Puesto que no tenemos ninguna razón adecuada para creer que las plantas tienen preferencias (deseos), ya no digamos que puedan actuar para satisfacerlas, no tenemos ninguna base para pensar que, para usar las palabras de Palmeri, "actúo de forma

paternalista hacia mis plantas cuando las podo porque con frecuencia declaro que es ‘por su propio bien’ ”. En pocas palabras, la posición recomendada aquí, que tiene la implicación deseable de que actuamos de forma paternalista hacia los niños pequeños cuando actuamos por su bien con las motivaciones apropiadas, no implica que actuemos paternalistamente en el caso de las plantas cuando actuamos “por su bien”.

La situación en relación con los animales (por ejemplo, el mapache del caso anterior) es como la situación de su hijo y diferente de la de las plantas. Se ha argumentado (sección I) en favor de la visión de que estos animales sean considerados razonablemente como poseedores de un tipo de autonomía, a saber, la autonomía de preferencia: ellos no sólo desean determinadas cosas, sino que pueden actuar y de hecho lo hacen, cuando no se les impide, para procurarse lo que quieren o prefieren. Siendo así, claramente podemos, y de hecho con frecuencia lo hacemos, intervenir en sus vidas de maneras que frustran sus deseos dominantes en ese momento. A veces, esta intervención se hace sin que estemos motivados por una preocupación por el bienestar de los propios animales. Las personas que masacran animales en las plantas de embalaje de carne, por ejemplo, por lo general no los masacran motivados en su acción por el interés de los animales. En semejantes casos, la intervención humana sólo erróneamente puede caracterizarse como paternalista. Sin embargo, a veces, nuestra intervención verdaderamente es por el otro, como por ejemplo, cuando los animales enfermos o heridos, pese a su comportamiento de protesta, son sujetos a un examen o un tratamiento doloroso en el proceso de recibir la atención médica adecuada. En estos casos tenemos una base conceptual sólida —no “enturbiamos las aguas conceptuales”— si caracterizamos nuestros actos como paternalistas. Son en todos los aspectos pertinentes como el caso de su intervención paternalista en los planes de vuelo de su hijo, por tanto satisfacen las condiciones anteriores, de la a hasta la e, del paternalismo genuino.

Podría objetarse que hay una diferencia relevante entre el caso de su hijo y el de cualquier animal, que consistiría en que aunque su hijo carece de la capacidad de albergar creencias sobre sus posibilidades futuras de largo plazo y, con esto, también carece del concepto de su propio bien general, sin embargo, sí tiene creencias, aun cuando puedan ser falsas, sobre cómo espera que sea su futuro inmediato y sobre lo que cree que está en su interés en el corto plazo. En este sentido y hasta este grado, podría afirmarse que su hijo tiene un concepto de “su propio bien” y cree o al menos puede creer que usualmente sabe lo que es por su propio bien. Si damos todo esto por hecho, y así concluye esta objeción, su hijo podría, pero los animales no, satisfacer la condición de creencia.

Este movimiento para salvar la condición de creencia puede tener éxito sólo al precio de reconocerles las mismas capacidades a los animales que a su hijo y otros niños humanos similares. No tenemos más razones, y probablemente sí menos, para suponer que su hijo tiene los recursos intelectuales y conceptuales para satisfacer la condición de

creencia cuando ésta se modifica para incluir creencias sobre su bien en el corto plazo, como hacemos en el caso de los animales que han sido, y continuarán siendo, de particular interés para nosotros, a saber, los animales mamíferos normales de un año o más. Entonces, el resultado es que si la condición de creencia fuera modificada de manera que los niños pequeños puedan cumplirla, estos animales también podrían cumplirla, mientras que si esta condición no fuera modificada y de esta manera excluyera los actos paternalistas hacia los animales, también excluiría los actos paternalistas hacia los niños pequeños. En ningún caso, parece justo decirlo, es probable que la verdad acerca del paternalismo y sus implicaciones, en especial en relación con los animales, yazca en donde Culver y Gert creen que la encontramos.

VII
LA EUTANASIA Y LOS ANIMALES

Los resultados de los análisis anteriores de autonomía de preferencia, muerte y paternalismo iluminan la idea de la eutanasia como se aplica a los animales. Es bueno recordar el número de animales a los que se dice que se aplica la "eutanasia". Las estimaciones conservadoras calculan el total de gatos y perros a los que se les aplica la "eutanasia" anualmente en los Estados Unidos en 15 millones. Es más, es justo suponer que un gran porcentaje de entre 60 y 80 millones de animales estimados que se usan con propósitos científicos en los Estados Unidos y los 200 millones que se usan en todo el mundo son sujetos de la eutanasia una vez que acaban de usarlos si este uso no conllevó su muerte. La práctica de la eutanasia en animales claramente afecta a un gran número. Nuestro interés actual no es resolver la moralidad de esta práctica sino entender si la terminación intencional de la vida de un animal puede *clasificarse adecuadamente* como eutanasia y, de ser así, cuándo estamos ante uno de estos casos. Para anticipar la principal conclusión del argumento por presentarse, lo que veremos es que la mayoría de los casos, pero no todos, en que se *dice* que se aplica la eutanasia a los animales, no son casos de eutanasia concebida adecuadamente.

La palabra *eutanasia* viene de dos palabras griegas cuya mejor traducción podría ser "buena muerte". Aplicar la eutanasia a un individuo es ocasionar la "buena muerte" de un individuo, ya sea matándolo directamente (llamada eutanasia activa) o dejándolo morir (llamada eutanasia pasiva).26 Los casos de eutanasia pasiva típicamente surgen en situaciones en donde los individuos son mantenidos con vida por medios extraordinarios (por ejemplo, respiradores o riñones artificiales). Retirar al paciente estos sistemas de soporte vital esenciales, "desconectarlos", es permitir que el paciente muera dejando que la naturaleza siga su curso. Excepto en raras excepciones (por ejemplo, un caballo de una raza valiosa podría mantenerse con vida por medios artificiales), la práctica de la eutanasia en animales involucra terminar activamente con su vida, no en forma pasiva permitiéndoles morir. Por esta razón, sólo nos ocuparemos de la eutanasia activa en las páginas siguientes.

La eutanasia requiere más que matar a otro de forma indolora o con un mínimo de sufrimiento. Si Cedric mata a su tía Bertha sin provocarle dolor o sufrimiento (digamos que le inyecta una dosis letal de pentotal sódico en su corriente sanguínea mientras duerme), pero lo hace para quedarse con la herencia que lo espera cuando ella muera, entonces el fallecimiento de la tía Bertha no es un caso de eutanasia. Es un caso de asesinato. Para que aplique el concepto de eutanasia en la terminación activa de la vida de un individuo, la vida de ese individuo debe ser terminada *por la razón correcta*, no meramente por los medios correctos (es decir, los menos dolorosos). Aplicar activamente la eutanasia a otro u otra exige que uno mate a otra persona en la creencia de que lo hace

por el bien del otro *y* motivado por el bienestar de ese individuo. La eutanasia entonces exige que se haga por el otro, no por uno mismo, y que ese otro en cuyo bien se actúa sea a quien se le quite la vida. Si Cedric provocara la muerte de su tía Bertha de forma indolora pero lo hiciera para que sus hijos pudieran obtener su herencia, sin pensar en lo que él personalmente pudiera ganar, su acto sería por otros, pero seguiría siendo un asesinato.

Por lo tanto, para que un caso de terminar activamente con la vida de un individuo dado califique como un caso de eutanasia deben cumplirse al menos las siguientes condiciones:

1. El individuo debe matarse con los medios menos dolorosos disponibles.
2. El que lo mata debe creer que la muerte de aquel al que mata está en el interés de este último.
3. Aquel que mata debe estar motivado para terminar con la vida del que es matado por los intereses, bien o bienestar de este último.

Incluso aunque estas condiciones no lleguen lo suficientemente lejos (la segunda se reforzará en un momento), son suficientes para mostrar por qué muchos casos de "aplicar la eutanasia a los animales" no alcanzan a calificar como una eutanasia genuina. En algunos (por ejemplo, cuando los perros son "puestos a dormir" en una cámara de descompresión) los *medios usados* para matar animales no son los menos dolorosos disponibles, mientras que en otros (por ejemplo, cuando se termina con las vidas de las ratas de laboratorio impactando sus cabezas contra el filo cortante del borde de una mesa), la *motivación* no es propiamente la consideración por el otro. Persistir en llamar a semejantes prácticas "eutanasia de los animales" es encubrir un simple y llano asesinato con un eufemismo.

Un segundo análisis muestra que la condición 2 es demasiado débil como está planteada. No es suficiente que *nosotros* creamos que está en el interés del otro que él o ella muera para que terminar con su vida constituya una eutanasia. La creencia *debe ser verdad*. En otras palabras, la frase verbal *aplicar la eutanasia* está conformada por un verbo de consecución *[achievement verb]* y uno no consigue (lleva a cabo) la eutanasia a no ser que la creencia de que la muerte es por el bien de la víctima sea verdad. "Él pensó que le estaba aplicando la eutanasia, pero no fue así; ella habría estado mejor si hubiera vivido" es una oración que tiene sentido y es exactamente lo que diríamos si alguien matara de forma indolora a otra persona motivado por el bien de la víctima pero en la creencia equivocada de que la muerte estaba en el interés de la víctima. Aunque el acto de matar provenga de una preocupación por el bienestar de la víctima, aunque los medios usados sean los menos dolorosos disponibles y aunque la acción se realice en la creencia de que la víctima estaría en mejores circunstancias muerta que viva, matar no es aplicar

la eutanasia si esta última creencia es falsa. Entonces, la condición 2 debería modificarse para que se lea como sigue:

2. El que mata debe creer, y esta creencia debe ser verdad, que la muerte de aquel a quien mata está en el interés de ese individuo.

Como pronto se comentará, la exigencia que impone esta condición con frecuencia no es cumplida por quienes profesan que aplican la eutanasia a animales.

En la literatura sobre la eutanasia, a veces debe establecerse una distinción entre *a)* la eutanasia voluntaria y *b)* la eutanasia no voluntaria. (Si hubiera tal cosa como una eutanasia "involuntaria", ésta sería matar a otros *contra su voluntad*, *en abierta oposición a sus deseos explícitos*. Esto sería asesinato, no eutanasia, razón por la cual la "eutanasia involuntaria" no figura en el análisis que sigue.) El caso más claro de eutanasia voluntaria es aquel donde, además de que se cumplen las condiciones 1, 2 y 3 mencionadas, el individuo a quien se mata es competente, va a morir en poco tiempo de todos modos y solicita morir. La solicitud puede adoptar diferentes formas, desde instrucciones formalmente escritas hasta súplicas verbales o gestos de asentimiento reconocibles en respuesta a las preguntas adecuadas. Independientemente de lo que uno podría pensar sobre la moralidad de acceder a estas solicitudes explícitas en cualquier caso concreto, está claro que *estaríamos* enturbiando las aguas conceptuales si caracterizáramos a la eutanasia voluntaria como una forma de paternalismo. Acceder a la solicitud de un individuo competente que demanda su muerte no puede ser más paternalista que pasarle la sal cuando la pide. En ambos casos, estamos acatando la solicitud explícita del propio individuo y por lo tanto no puede decirse que actuemos de forma paternalista cuando accedemos.

Cualquiera que sea la forma que adopte la solicitud de la propia muerte, queda claro que semejante solicitud sólo pueden hacerla quienes *a)* entienden su propia mortalidad y *b)* tienen los medios para articular el deseo de que su vida sea terminada. Es dudoso que algún animal pueda satisfacer estas dos condiciones y es incierto, en el mejor de los casos, cómo, careciendo de competencia lingüística como es el caso o podría ser el caso de todos los animales, podríamos tener alguna base para decidir si pueden cumplirlas o de hecho lo hacen. Aunque los animales, para usar las palabras de Cigman, "se aferren… a la vida" cuando se encuentran en situaciones en las que su vida se ve amenazada, es poco claro si lo hacen con el fin de evitar la muerte o en la creencia de que en ese momento terminará el dolor, el terror o la angustia que están experimentando. Puesto que su comportamiento es totalmente ambiguo en este aspecto crucial, no puede demostrarse con base en éste que los animales pueden satisfacer las condiciones a y b. Por lo tanto, no es implausible afirmar que el concepto de eutanasia voluntaria, como típicamente se entiende, es improcedente en los casos en donde se les aplica a los animales y por lo

tanto parecería que, cuando se aplica la eutanasia a los animales, el tipo de eutanasia en cuestión debe ser la no voluntaria.

Sin embargo, hay serios problemas conceptuales aquí. Los casos paradigmáticos de eutanasia no voluntaria son aquellos en los que se termina con la vida de seres humanos irreversiblemente comatosos, ya sea que se haga en forma activa o pasiva. Debido a su condición, estos individuos no pueden solicitar su propia muerte, que es algo parcialmente definitivo en la eutanasia voluntaria, ni solicitar que se les permita vivir. Debido a su condición, no pueden solicitar nada. Desde luego, los seres humanos que están reducidos al estado de un "vegetal" podrían haber emitido instrucciones en el pasado sobre qué debería hacerse con ellos en caso de que se volvieran irremediablemente comatosos. Si lo hicieron, y si solicitaron su muerte bajo tales circunstancias, matarlos ahora podría calificar como una forma de eutanasia voluntaria porque sería acceder a sus deseos conocidos, mientras que si previamente solicitaron que su vida no fuera terminada de forma activa, entonces matarlos ahora parecería calificar como una forma de eutanasia involuntaria. Estas consideraciones, más las preguntas sobre nuestra capacidad de saber qué *querrían* las personas si pudieran decirnos qué prefieren en su condición comatosa irreversible, ciertamente complican las cosas, y cualquier análisis de la eutanasia que aspire a ser completo tendría que explorar estos temas en detalle. Sin embargo, para nuestros propósitos, el hecho sorprendente y el que debe enfatizarse es que en su condición de seres humanos irreversiblemente comatosos los individuos en cuestión no experimentan ninguna preferencia. No son sujetos que experimenten deseos o aspiraciones en esa circunstancia ni conservan ninguna disposición en este sentido. Psicológicamente han dejado de ser. Psicológicamente están muertos. Y sólo es en estos aspectos que los casos paradigmáticos de eutanasia no voluntaria, cuando involucran a seres humanos, difieren de los casos estándar en donde se dice que se aplica la eutanasia a los animales. Pues los animales que rutinariamente son "puestos a dormir" en perreras o refugios y muchos de los que son "humanamente sacrificados" en los laboratorios *no* son irreversiblemente comatosos, ni comatosos de ningún tipo. Matarlos es entonces pertinentemente diferente de matar a seres humanos irreversiblemente comatosos. Aunque ninguno de estos seres humanos ni estos animales pueda solicitar su propia muerte o solicitar que se le permita vivir y por lo tanto se asemejan en no calificar como posibles destinatarios de una eutanasia voluntaria o involuntaria, como usualmente se entienden estas nociones, difieren unos de otros en que los animales siguen conservando, mientras que los seres humanos en cuestión han perdido, su identidad psicológica. Clasificar a estos seres humanos y a estos animales como casos en los que es aplicable la eutanasia no voluntaria es ocultar, más que aclarar, esta diferencia crucial. Es necesario tomar en consideración categorías de eutanasia que no se habían distinguido previamente para entender la idea de la aplicación de eutanasia a

los animales. Dos categorías de este tipo se esbozan a continuación.

a) La eutanasia de respeto a la preferencia

En algunas ocasiones sucede que los animales padecen un sufrimiento agudo e intratable (por ejemplo, los gatos en etapas avanzadas de leucemia felina). Los animales en tales condiciones no sólo serían conscientes de su dolor presente, sino que desearían deshacerse de su dolor tan pronto como sea posible, un deseo que se relaciona con sus preferencias sobre el futuro inmediato. En el tipo de caso en cuestión es un hecho crudo que, a no ser que se mate a los animales o se les vuelva permanentemente inconscientes por medio del uso de diversas drogas, su condición futura será exactamente tan dolorosa y exactamente tan intratable como lo es en ese momento. Lo que sabemos, entonces, es que su vida consciente futura será la misma y que su deseo futuro predominante continuará siendo el mismo deseo que el que tiene en ese momento. Por mucho que pueda vivir, su deseo dominante será terminar con ese sufrimiento agudo. Matar a los animales en esas circunstancias parecería claramente estar en su interés, pues hay destinos peores que la muerte y la condición de estos animales es uno de éstos. Es mejor para ellos estar muertos que vivir una vida de agonía física incesante. Supongamos que las tres condiciones anteriormente citadas como análisis parcial de la eutanasia se cumplen: matamos a estos animales de la manera menos dolorosa que se pueda; lo hacemos en la creencia verdadera de que su muerte está en su interés y estamos motivados a terminar con su vida por consideración al otro, preocupados por su bien. Por las razones ya aducidas, la matanza piadosa de estos animales no es el caso de una eutanasia voluntaria, puesto que los animales no pueden demandar su propia muerte, ni es el caso de una eutanasia no voluntaria dado que, a diferencia de los comatosos permanentes, los animales conservan su identidad psicológica. Lo que se necesita, entonces, es una nueva categoría de eutanasia, una que pueda aplicarse literalmente al caso de los animales. Llamemos a esta categoría que necesitamos *eutanasia de respeto a la preferencia.* La propiedad de llamarla eutanasia de respeto a la preferencia puede defenderse de la siguiente manera.

Lo que los animales quieren en las condiciones que hemos imaginado, lo que prefieren, es que su dolor cese. Y esto es algo que los animales seguirán queriendo mientras su dolor continúe. Por tanto, dado que, de acuerdo con la hipótesis planteada, su dolor no disminuirá en tanto permanezcan conscientes, continuarán queriendo que su dolor se calme en el futuro de corto plazo. Por lo tanto, la única manera en que podemos respetar lo que sería *su* preferencia predominante, es terminar con sus vidas como individuos conscientes. En consecuencia, al matar a estos animales respetamos *su* preferencia, no su deseo de morir, desde luego, puesto que hemos acordado que estos

animales no pueden desear lo que no comprenden, de modo que, suponiendo que estos animales no entienden su propia muerte, no pueden desearla; más bien, honramos o respetamos la preferencia de estos animales, tanto su preferencia en ese momento como la preferencia que predecimos que continuarán teniendo, al hacer lo único que podemos hacer para satisfacerla, a saber, matarlos. Es en este sentido y por estas razones que aplicarle la eutanasia a un animal o, por extensión, a un niño pequeño cuya vida ha sido reducida a una agonía física aguda e intratable se ve adecuadamente como una eutanasia de respeto a la preferencia.

La eutanasia de respeto a la preferencia no es paternalista. Cuando terminamos la vida de individuos porque ésta es la única manera de procurarles lo que quieren en ese momento y continuarán queriendo, respetamos *sus* preferencias. Aunque hacemos por ellos lo que ellos no pueden hacer por sí mismos, *no les imponemos nuestra voluntad* "por su propio bien". Más bien, al hacer lo que debe hacerse para que puedan tener satisfechas sus preferencias, *acatamos su voluntad* en los términos en que nosotros la conocemos. Lo que hacemos *es* por su bien, pero *no* es paternalista.

b) Eutanasia paternalista

Mientras que es posible matar a los animales por su propio bien sin actuar de forma paternalista, la gama de casos en los cuales esto es posible es limitada y no incluye los tipos de casos más comunes en los que se dice que se aplica eutanasia a los animales domésticos. Pues los casos más comunes involucran matar a animales *sanos,* como por ejemplo, mascotas a las que ya no se quiere o callejeras. Dado que las condiciones de estos animales difieren de manera importante de las condiciones de aquellos a los que se les aplica la eutanasia de respeto a la preferencia, necesitamos preguntarnos cómo debemos entender la práctica de "aplicar la eutanasia" a animales sanos pero no queridos.

Aunque los animales tienen preferencias, pueden carecer de los prerrequisitos cognitivos necesarios para tener una concepción de su propio bien en el largo plazo. Suponiendo que en efecto carecieran de estas capacidades, se deduciría que los propios animales no pueden tener preferencias en relación con su futuro de largo plazo: no pueden tener preferencias sobre aquello de lo que no tienen ninguna concepción. Excepto en los casos en que sabemos que un deseo dominante en el presente y futuro de un animal puede satisfacerse sólo terminando con su ser psicológico —es decir, excepto en los casos en que la eutanasia aplicada a un animal sea una eutanasia de respeto a la preferencia—, matar a un animal "por su propio bien" es paternalista: nosotros le imponemos *nuestra* voluntad y *nuestro* juicio al animal, por el propio bien del animal, tal como nosotros lo concebimos. La *eutanasia paternalista* es una etiqueta apropiada para este tipo de eutanasia.

Al igual de lo que sucede en la eutanasia en general, la eutanasia paternalista requiere más que el hecho de que la muerte sea causada a través de los medios menos dolorosos disponibles, más que el que la motivación sea la preocupación por el otro, y más que el que uno crea que la muerte está en el interés de aquel a quien se mata. Esta creencia debe ser verdadera. De lo contrario, tenemos (cuando mucho) un asesinato bien intencionado, no una eutanasia. Virtualmente, todas las ocasiones en donde se dice que se les aplica la eutanasia a mascotas sanas no queridas no califican como casos de eutanasia. Debido a que estos animales son sanos, matarlos sólo puede clasificarse erróneamente como respeto a la preferencia. Y puesto que quienes matan a estos animales podrían negarse a hacerlo y por ello instituyen la política de conservar a los animales hasta que sean adoptados en el hogar de una persona responsable, como hacen muchos refugios, es falso que *estos* animales (es decir, aquellos que ya están en un refugio, aquellos que serían matados) están mejor muertos de lo que estarían si estuvieran vivos. Por el contrario, todas las razones apuntan a creer que estos animales estarían mejor vivos si quienes dirigen los refugios los cuidaran adecuadamente hasta que fueran adoptados.

Un crítico objetaría que lo precedente pasa por alto el lúgubre prospecto de vida de muchos animales no queridos a quienes los refugios tendrían que negarles la admisión si institucionalizaran la política de conservar a los animales hasta que fueran adoptados o se les aplicara la eutanasia sólo cuando fuera el caso de una eutanasia de respeto a la preferencia. Realistamente, este crítico observará que existe un límite para el espacio, presupuesto y personal que los refugios pueden proveer, de modo que mientras que la política recién defendida proporcionaría un albergue seguro a los animales que son lo suficientemente afortunados para encontrar lugar en un refugio, se consignaría a muchos, muchos más, al desdichado destino de tratar de valerse por sí mismos en las calles. Mejor ocuparse de los muchos que están indefensos que atender a los pocos afortunados.

Esta objeción no da en el blanco. La pregunta en cuestión no es qué política es *moralmente* preferible: aquella en la que los animales sanos son matados rutinariamente o aquella en la que no son matados rutinariamente, si no han sido adoptados en un determinado lapso de tiempo. La pregunta en cuestión es *conceptual*. Es *si* a los animales se les *aplica la eutanasia* cuando los refugios matan a los animales que no han sido adoptados después de un determinado lapso de tiempo. La respuesta debe ser *no*. Aun suponiendo que se les mata por los medios menos dolorosos disponibles, suponiendo que quienes los matan tienen motivos adecuados que toman en cuenta al otro y garantizando que ellos creen que están actuando en el interés de los animales que matan, *lo que hacen* no es eutanasia, adecuadamente concebida. No es más cierto decir que a perros y gatos sanos se les aplica la eutanasia cuando son "puestos a dormir" para

darle lugar a otros gatos y perros en refugios de animales de lo que sería decir que a indigentes sanos se les aplicaría la eutanasia si se les "pusiera a dormir" para dar lugar a otros indigentes en refugios humanos. Esto no implica que "poner a animales (sanos) a dormir" *deba* ser incorrecto. Simplemente es eliminar un elemento retórico que obstaculiza el dominio de una visión clara de la ética de esta práctica. Reconocer que a estos animales *no* se les aplica la eutanasia sino que *se les mata* no va a resolver el dilema moral que enfrentan quienes trabajan en los refugios de animales. Sin embargo, podría ayudar a que se reexamine este asunto con una mirada fresca.

VIII
RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Los animales mamíferos tienen y, en un proceso normal de acontecimientos, conservan una identidad psicológica a lo largo del tiempo. Siendo así, usamos el lenguaje de manera literal, no metafórica, cuando hablamos del bien o el bienestar de estos animales. Al igual que a nosotros, les va bien o mal durante el curso de su vida experiencial. El objetivo central de este capítulo era ofrecer un análisis de la idea de bienestar que ayude a explicar por qué, aunque seamos diferentes de estos animales, los bienestares humano y animal no difieren en tipo.

En el análisis y estimación del bienestar animal se incluye la autonomía (sección I). Como individuos con deseos, creencias y la capacidad de actuar en persecución de sus metas, los animales tienen un tipo de autonomía, la autonomía de preferencia. Un aspecto de que a los animales les va bien o mal es el grado en el cual son capaces de ejercer su autonomía, puesto que anular su voluntad al negarles la oportunidad de hacer lo que prefieren es causarles frustración, mientras que permitirles hacer lo que quieren es hacer posible no sólo que obtengan lo que quieren, sino que tengan la satisfacción de obtenerlo por sus propios medios.

La autonomía de preferencia proporciona un punto de partida para pensar los intereses de los animales (sección II). Como se observó, no sólo los animales se interesan en (es decir, quieren, desean, prefieren) diversas cosas, sino que una diversidad de cosas también están en su interés (es decir, contribuyen a su bien o bienestar). Los dos tipos de intereses (intereses de preferencia e intereses de bienestar, respectivamente) son distintos. Sin embargo, aunque difieran, ambos tipos de intereses tienen un papel en el análisis del bienestar animal (y humano). Esto se demostró haciendo notar que la noción de bienestar individual es analizable en parte en términos de daños y beneficios. Los beneficios hacen posible que los individuos consigan el tipo de vida buena dentro de sus capacidades o incrementan las oportunidades para lograrlo (sección III), mientras que los daños impiden esas posibilidades o las reducen (sección IV). Los animales mamíferos, al igual que los humanos, tienen intereses biológicos, psicológicos y sociales. En la medida en que estos animales (o nosotros los humanos) estén en circunstancias de responder a esta familia de intereses, en esa medida, ellos (y nosotros) se verán beneficiados, mientras que en la medida en que a cualquiera de los dos se nos nieguen estos beneficios, en esa medida ellos o nosotros nos veremos dañados.

Vivir bien, en relación con las capacidades de cada uno involucra más que tener beneficios. Uno debe también obtener satisfacción en tener o usar esos beneficios, no sólo en forma esporádica sino equilibradamente a lo largo del tiempo. Vivir bien es tener una vida que se caracteriza por la satisfacción armoniosa de los propios deseos, propósitos, etc., tomando en cuenta los intereses biológicos, sociales y psicológicos

propios. En términos más generales, los animales (y seres humanos) viven bien en relación con el grado en el que *1)* persiguen y obtienen lo que prefieren, *2)* obtienen satisfacción en perseguir y obtener lo que prefieren y *3)* lo que prefieren y obtienen está en su interés.

Los daños pueden clasificarse como daños por inducción o por privación (sección IV). Los daños por inducción paradigmáticos son el sufrimiento agudo mental o físico. Aunque ambos involucran dolor, es falso que el dolor constituya siempre un sufrimiento o un daño. El dolor debe ser lo suficientemente intenso y durar el tiempo suficiente para que pueda verse de forma razonable como sufrimiento o daño.

Pese a la importancia de reducir el sufrimiento animal, es esencial que reconozcamos que no todos los daños lastiman. Los daños entendidos como privaciones le restan bienestar a un individuo independientemente de que ocasione dolor o sufrimiento. Los daños por privación deben entenderse como pérdidas de beneficios (por ejemplo, pérdida de oportunidades para desarrollar o ejercer la autonomía). Aquí se ha argumentado, tanto en el caso de los seres humanos como de los animales, que lo que no sabemos puede dañarnos, aun cuando lo que no sabemos no pueda lastimarnos. Por lo tanto, declarar que estos individuos no saben lo que se están perdiendo y por lo tanto no podrían estar peor por no tener lo que no conocen no constituye una defensa para la consignación de seres humanos o animales a entornos que no toman en cuenta sus intereses biológicos, sociales o psicológicos, o que satisfagan algunos (por ejemplo, su deseo de comida) a expensas de otros (por ejemplo, el interés en la autonomía o las relaciones sociales). Los entornos que les niegan a los seres humanos o a los animales el tipo de beneficios necesarios para su bienestar son también en esa medida dañinos a sus intereses, ya sea que les causen sufrimiento o no.

Cuando reconocemos que los daños pueden adoptar la forma de privaciones, somos capaces de entender por qué la muerte es un daño cuando lo es (sección V). La muerte es el daño máximo e irreversible porque la muerte es la pérdida máxima e irreversible que anula toda oportunidad de encontrar alguna satisfacción. Esto es verdad se trate de una muerte lenta y agónica o rápida e indolora. Aunque existen algunos destinos peores que la muerte, una muerte prematura no está en el interés de su víctima, ya sea humana o animal, independientemente de si entiende su propia mortalidad y, por lo tanto, independientemente de si ella misma tiene el deseo de continuar viviendo. Aunque los niños pequeños, al igual que los animales de un desarrollo mental comparable, supuestamente carecen de cualquier concepción de su bienestar en el largo plazo, carecen de la capacidad para formular deseos categóricos y carecen de cualquier sentido de su propia mortalidad, la muerte prematura de cualquiera de ellos es un daño. Tratar de negar esto pidiendo que la muerte tenga que ser "trágica" para que pueda ser un daño o un infortunio es distorsionar, no aclarar, cuándo y por qué la muerte es el daño o infortunio

que es. Es más, debido al daño que constituye una muerte prematura, vista como una pérdida, para cualquier individuo dado independientemente del dolor que involucre su forma de morir, las cuestiones éticas concernientes, por ejemplo, a la masacre de animales por comida y para su uso en la ciencia no se limitan a qué tan "humanos" son los métodos que se usan para matarlos. Cuando se examinan estas preguntas (que se exploran en detalle más adelante, en las secciones I y IV del cap. 9, respectivamente) la ética de provocarles una muerte prematura a los animales también debe considerarse.

Debido a que los animales tienen un bienestar, y debido a que a veces intervenimos en sus vidas en nombre de sus intereses de bienestar y contrariando sus preferencias del momento conocidas, persiste la arrogancia de pensar que podemos actuar de forma paternalista hacia ellos. Esta presunción es negada por Culver, Gert y Palmeri, pero las bases para su negación, se argumentó (sección VI), son deficientes. Así como no es necesario tener una concepción de las propias posibilidades futuras de largo plazo para que sea verdad que algunas cosas están en el interés futuro propio de largo plazo, tampoco es necesario que uno crea que usualmente sabe qué está en el interés propio para que sea verdad que otros pueden actuar de forma paternalista hacia uno. Cuando impedimos que los animales o los niños pequeños hagan lo que quieren porque de hacerlo se provocarían un daño y cuando intervenimos en su beneficio motivados por su bienestar, entonces practicamos un genuino paternalismo hacia ellos, no una mera analogía.

Uno de los actos paternalistas que podemos tener con los animales es causarles su muerte cuando la muerte está en sus intereses. Explorar estos temas exige analizar la noción de eutanasia (sección VII). Las variantes estándar de eutanasia en el caso de los seres humanos (a saber, la eutanasia voluntaria y la eutanasia no voluntaria) no son adecuadas para echar luz sobre la eutanasia en el caso de los animales. Puesto que la eutanasia voluntaria requiere que alguien solicite morir, los animales quedan excluidos por la simple razón de que ellos no pueden hacer la solicitud pertinente; y dado que la eutanasia no voluntaria paradigmáticamente se aplica en casos en donde los individuos no pueden pedir la muerte porque están muertos psicológicamente, la mayoría de los animales quedan excluidos por la simple razón de que la mayoría de los animales a los que se afirma que se les aplica la eutanasia están vivos psicológicamente. En un esfuerzo por hacer inteligible la noción de eutanasia cuando se aplica a los animales, se caracterizaron otras dos formas de eutanasia: la eutanasia de respeto a la preferencia y la eutanasia paternalista. Ambas suponen que *1)* los animales a los que se les aplica la eutanasia son matados con los medios menos dolorosos disponibles; *2)* se les mata en la creencia verdadera de que la muerte está en su interés, y *3)* se les mata por procurarles su bien y por lo que está en su interés. La eutanasia de respeto a la preferencia ocurre cuando, además de cumplir con estas tres condiciones, sabemos que el futuro de los

animales estará caracterizado por un dolor agudo y constante. Aplicar la eutanasia a estos animales es hacer lo que debe hacerse para que las preferencias presentes y previsibles del animal se satisfagan. Dado que en este tipo de eutanasia se hace lo que tiene que hacerse para que la víctima obtenga lo que quiere (a saber, el alivio de su sufrimiento), no es paternalista. La eutanasia paternalista involucra matar a los animales por su propio bien pero en circunstancias en las que su futuro inmediato no está caracterizado por un constante sufrimiento.

Aunque se dice que se les aplica la eutanasia a millones y millones de animales anualmente, los resultados del análisis ofrecido en este capítulo rebaten la certeza de esta afirmación. A veces, a los animales que se matan no se les aplica la eutanasia porque no se usan los medios menos dolorosos disponibles; a veces, no se les aplica la eutanasia porque la motivación requerida de que sea por consideración al otro no está presente; a veces, no se les aplica la eutanasia porque es falso que estén mejor muertos de lo que estarían si vivieran (por ejemplo, cuando se les "pone a dormir" para hacerle lugar a otros animales en refugios de animales). Si se cumplen algunas (o todas) estas condiciones, cualquier animal "puesto a dormir" no es objeto de eutanasia. Persistir en referir como "eutanasia" a actos que terminan en la muerte prematura de estos animales es tan inexacto como deplorables son estos actos.

Si el análisis y los argumentos de este capítulo son sólidos, sobran razones para negar que el bienestar de los seres humanos y el de los animales difieren en tipo. Tanto animales como seres humanos tienen intereses de preferencia e intereses de bienestar; algunos biológicos, algunos psicológicos y algunos sociales; ambos son capaces de actuar intencionalmente y perseguir lo que quieren; ambos pueden ser beneficiados o dañados y, en este último caso, dañados ya sea por lo que se les hace experimentar (daño por inducción) o por lo que se les niega (daño por privación); ambos tienen vidas que se caracterizan por el placer o el dolor, la satisfacción o la frustración; y el estilo o la calidad de la vida general de cada uno, en mayor o menor grado, están en función de la satisfacción armoniosa de aquellas preferencias que está en el interés de cada uno tener satisfechas. Suponiendo que las fuentes de satisfacción disponibles para la mayoría de los seres humanos sean a la vez más numerosas y variadas que las disponibles para los animales; y aun garantizando, en las memorables palabras de Mill, que es "mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho",27 las mismas categorías de pensamiento (interés, beneficios, daños, etc.) que iluminan los aspectos más generales del bienestar humano son igualmente aplicables al bienestar animal. Aunque algunos puedan considerar esta similitud sorprendente, no deberían. En vista de nuestra propia animalidad, sorprenderse sería apropiado sólo si las cosas fueran al revés, es decir, sólo si el bienestar humano *difiriera en tipo* del bienestar animal. Visto bajo esta luz, que al final no haya sorpresas es al menos una pequeña medida de la posible verdad de las importantes

conclusiones alcanzadas en este capítulo.28

4
TEORÍA Y PENSAMIENTO ÉTICO

EN LOS tres primeros capítulos se han analizado preguntas sobre la naturaleza de los animales. Algunos animales supuestamente carecen de conciencia, mientras que otros son conscientes y sintientes pero evidentemente carecen de creencias y todo lo que éstas hacen posible. Todavía hay otros que no sólo son conscientes y sintientes; su comportamiento puede explicarse parsimoniosamente y describirse de manera inteligible por medio de atribuirles creencias y deseos, memoria y un sentido del futuro, una vida emocional, un tipo de autonomía (a saber, autonomía de preferencia), intencionalidad y autoconciencia. Dónde trazar la línea entre los animales que pertenecen a las diferentes categorías es una pregunta difícil, pero, al menos en el caso de los animales mamíferos normales de uno o más años de edad, el argumento precedente proporciona las bases para verlos como pertenecientes a esta última categoría. Además, dada la presunción moralmente incontrovertible de que los animales conservan su identidad a lo largo del tiempo, es razonable verlos como individuos psicofísicos que tienen un bienestar individual; pues la noción de tener un bienestar o que a uno le vaya bien o mal es una noción que tiene una aplicación perspicua para los individuos cuya vida *a lo largo del tiempo* es mejor o peor, considerados como individuos, y es lógicamente independiente del hecho de que sean objeto de interés de cualquier otro individuo. El bienestar animal, se ha argumentado aquí, no es diferente en tipo del bienestar humano.

Este capítulo comienza dirigiendo la atención a una nueva serie de preguntas, a saber, las morales. El planteamiento debe ser como sigue: comenzaré caracterizando primero algunas maneras de no responder a las preguntas morales (sección I). Luego, caracterizaré la noción de juicio moral ideal (sección II). Esta última indagación llevará a su vez a la idea de un principio moral o ético (los términos se usarán indistintamente), y esto me obligará a decir algo sobre cómo pueden evaluarse racionalmente estos principios (sección III). Luego de haber hecho esto, caracterizaré algunas teorías éticas destacadas (secciones IV y V) e indicaré cómo aplican los señalamientos previos respecto de la evaluación de principios morales a la evaluación de teorías éticas en competencia (sección VI). En este capítulo no se alcanzará ninguna conclusión acerca de la adecuación de estas teorías rivales. Esta pregunta nos ocupará en los capítulos subsecuentes. El objeto del presente capítulo es establecer las bases para esta indagación posterior.

I
ALGUNAS MANERAS DE NO RESPONDER A LAS PREGUNTAS MORALES

a) Juicios morales y preferencias personales

A algunas personas les gusta la música clásica; a otras no. Algunas personas piensan que el bourbon es genial; otras detestan su sabor. Algunas personas atravesarían un montón de problemas para pasarse una tarde en la playa bajo el sol ardiente; otras no pueden pensar en nada peor. En todos estos casos existe un desacuerdo de preferencias. A alguien le gusta algo, a alguien más no. ¿Los desacuerdos morales, desacuerdos respecto de si algo es moralmente correcto o incorrecto, son iguales que los desacuerdos de preferencias?

Al parecer no. Para empezar, cuando una persona (digamos, Lee) dice que le gusta algo, no está negando lo que otra persona dice (Jane) si ella dice que no le gusta el bourbon. Supongamos que Lee dice "Me gusta el bourbon" y Jane dice "No me gusta el bourbon". Entonces, claramente Jane no está negando lo que dice Lee. Para negar lo que dice Lee, Jane tendría que decir "A ti (Lee) no te gusta el bourbon", que no es lo que ella dice. Así, en general, cuando dos personas expresan preferencias personales en conflicto, una no niega lo que la otra afirma. Es perfectamente posible que dos expresiones de preferencias personales en conflicto sean verdaderas al mismo tiempo.

Sin embargo, cuando dos personas expresan juicios en conflicto sobre la moralidad de algo, el desacuerdo es muy diferente. Supongamos que Lee dice "el aborto siempre está mal", mientras que Jane dice "el aborto nunca está mal". Entonces, Jane está negando lo que afirma Lee; ella está *negando* que el aborto siempre esté mal, de modo que, si lo que ella dice fuera verdadero, lo que dijo Lee tendría que ser falso. Algunos filósofos han negado esto. Han sostenido que los juicios morales deben entenderse como expresiones de preferencias personales. Aunque esta posición merece mencionarse con respeto, es dudoso que sea correcta. Cuando las personas dicen que algo es moralmente correcto o incorrecto, siempre es apropiado pedirles que den razones para sustentar su juicio, razones para aceptar que su juicio es correcto. Sin embargo, en el caso de las preferencias personales, estas exigencias son inapropiadas. Si Lee dice que a él le gusta ir a la playa, difícilmente parecerá apropiado presionarlo para que dé razones que sustenten su juicio; de hecho, uno diría que ni siquiera ha hecho un *juicio*. Sin embargo, si dice que el aborto siempre es incorrecto, ha expresado un juicio, y es muy pertinente presionar a Lee para que dé sus razones para pensar como lo hace. Si respondiera que no tiene razones, que simplemente no le gusta el aborto, no estaría fuera de lugar reclamarle que está hablando de forma equívoca. Al decir que el aborto es incorrecto, Lee hace que sus lectores crean que está haciendo un juicio sobre el aborto, no meramente expresando algún hecho sobre sí mismo. Si a todo lo que se refiere es que a él personalmente no le

gusta el aborto, eso es lo que debería decir, no que el aborto es incorrecto.

La diferencia entre expresiones de preferencias personales en conflicto y juicios morales en conflicto indica una manera de no responder a preguntas morales. Dado que los juicios morales no son sólo expresiones de preferencias personales, se sigue que lo que es moralmente correcto o incorrecto no puede determinarse sólo averiguando las preferencias personales de alguna persona en particular, digamos, Lee. Esto es verdad incluso en el caso de nuestras propias preferencias. Nuestras preferencias personales ciertamente son importantes, pero no respondemos preguntas morales diciendo qué nos gusta o no nos gusta.

b) Juicios morales y sentimientos

Las preferencias personales están estrechamente conectadas con los sentimientos de cada persona, y algunos filósofos han sostenido que palabras como *correcto* o *incorrecto* son recursos que usamos para expresar cómo nos sentimos respecto de algo. Desde esta perspectiva, cuando Jane dice que el aborto nunca es incorrecto, lo que expresa es que ella tiene determinados sentimientos positivos (o al menos que no tiene ningún sentimiento de desaprobación) hacia el aborto, mientras que cuando Lee dice que el aborto siempre es incorrecto, lo que expresa es que él sí tiene sentimientos de desaprobación. Esta posición enfrenta problemas del mismo tipo que aquellos planteados en la sección anterior. Siempre es apropiado pedir que se sustenten los juicios morales. No es apropiado pedir sustento en el caso de meras expresiones de sentimientos. En efecto, si Lee es sincero, uno puede inferir que tiene fuertes sentimientos negativos hacia el aborto. Sin embargo, que diga que el aborto siempre es incorrecto no parece ser simplemente una manera de ventilar sus sentimientos. Como en el caso de las preferencias de una persona, también en el caso de los sentimientos de una persona, ninguno por sí mismo proporciona respuestas a preguntas morales.

c) Por qué pensar que algo es así no hace que lo sea

Lo mismo es verdad respecto de lo que alguien piensa. Muy independientemente de sus sentimientos, Lee, si es sincero, piensa que el aborto siempre es incorrecto. Sin embargo, si su juicio ("El aborto siempre es incorrecto") es un juicio moral sobre la incorrección del aborto, no puede estar refiriéndose a que "Yo (Lee) pienso que el aborto es incorrecto". Si fuera así, entonces no estaría afirmando algo que Jane negara cuando dice "El aborto nunca es incorrecto". Cada uno simplemente estaría declarando que piensa algo y es totalmente posible que *ambos* pensamientos sean verdad: que Lee piensa que el aborto nunca es correcto *y al mismo tiempo* que Jane piensa que el aborto nunca es

incorrecto. De modo que si Lee niega lo que afirma Jane, entonces no puede estar meramente manifestando que él piensa que el aborto siempre es incorrecto. Entonces, el que Lee piense que el aborto siempre es incorrecto es justamente tan irrelevante para establecer su incorrección como su sentir de determinada manera respecto de éste. Y lo mismo es verdad en relación con lo que se le ocurra pensar. El hecho de que pensemos que algo es correcto o incorrecto no lo hace ser así.

d) La irrelevancia de las estadísticas

Alguien podría pensar que aunque lo que a una persona se le ocurra pensar o sentir sobre cuestiones morales no resuelve el asunto, lo que a todas o la mayoría de las personas se les ocurre pensar sí lo resuelve. Un solo individuo es sólo una voz; lo que todas o la mayoría de las personas piensa o siente es mucho más. Hay una fuerza en los números. Así, el método correcto de responder preguntas sobre lo que es correcto e incorrecto sería descubrir qué piensan o sienten todas o la mayoría de las personas; deben realizarse encuestas de opinión, compilarse estadísticas. Eso revelará la verdad.

Esta manera de abordar las preguntas morales es deficiente. Todo lo que las encuestas de opinión pueden revelar es qué resulta que piensan o sienten todas o la mayoría de las personas sobre una pregunta moral, como por ejemplo, ¿es moralmente correcta o incorrecta la pena de muerte? Lo que las encuestas de opinión no pueden determinar es si lo que piensan o sienten todas o la mayoría de las personas es apropiado. Puede haber mucha fortaleza en los números, pero ninguna verdad, al menos, no necesariamente. Esto no significa que lo que pensemos (o sintamos) sea irrelevante para responder preguntas morales. Más adelante (sección III), de hecho, se mostrará que, en caso de que se hayan cumplido determinadas condiciones, lo que pensamos nos proporciona un lugar desde el cual comenzar nuestra búsqueda de lo que es correcto e incorrecto, así como una prueba de la adecuación de las teorías éticas en competencia (sección VI). Sin embargo, determinar *meramente* que todas o la mayoría de las personas piensan que, digamos, la pena de muerte está justificada moralmente no es determinar que *esté* moralmente justificada. En tiempos pasados, la mayoría de las personas (o incluso posiblemente todas) pensaban que el mundo era plano. Y posiblemente la mayoría de las personas (o todas) se sentían aliviadas o encantadas de pensar que el mundo tenía esta forma. No obstante, lo que pensaban y sentían no hacía que fuera verdad que el mundo era plano. La pregunta sobre su forma no quedaba respondida meramente por averiguar lo que la mayoría de las personas resulta que pensaban o sentían. No hay ninguna razón para creer que una pregunta moral difiere en este sentido. Las preguntas respecto de lo correcto e incorrecto no pueden responderse sólo contando cabezas.

e) La apelación a una autoridad moral

Supongamos que se concede que no podemos responder preguntas morales sólo averiguando lo que alguien (digamos, Lee) piensa o siente o averiguando lo que la mayoría de las personas piensan o sienten. Después de todo, un solo individuo como Lee o la mayoría o todas las personas como él podrían pensar o sentir de una manera cuando él o ellos deberían pensar o sentir de forma diferente. Ahora supongamos que hay un ser que nunca se equivoca cuando se trata de preguntas morales: si este ser juzga que algo es moralmente correcto, *es* moralmente correcto; si juzga que es incorrecto, *es* incorrecto. No se cometen equivocaciones. Llamemos a este ser una *autoridad moral.* ¿Podría ser la apelación a una autoridad moral una manera satisfactoria de responder a preguntas morales?

La mayoría de las personas que piensan que existe una autoridad moral cree que este ser no es una persona ordinaria sino un dios. Esto causa problemas de inmediato. Si hay un dios (o dioses) es una pregunta muy controvertida, y dejar descansar las preguntas sobre lo correcto o lo incorrecto en lo que un supuesto dios dice (o los dioses dicen) ya es basar la moralidad en un fundamento intelectualmente inestable. Sin embargo, las dificultades son aún mayores, puesto que incluso si existiera un dios que fuera una autoridad moral, se plantearían preguntas muy serias en lo concerniente a si las personas han entendido (o pueden entender) lo que dice esta autoridad respecto de lo que es correcto o incorrecto. Las dificultades que existen cuando los judíos y los cristianos consultan la Biblia ("la palabra de Dios revelada a los hombres") pueden tomarse como ilustrativas. Los problemas de interpretación abundan. Algunas de las personas que creen que es incorrecto beber piensan que en la Biblia encuentran evidencia de que Dios también piensa esto; otros piensan que encuentran evidencia de que Él piensa lo contrario. Algunas de las personas que creen que la homosexualidad es declarada incorrecta por Dios citan los versículos y capítulos de la Biblia que creen que lo sustentan; otros citan otros capítulos y versículos que piensan que muestran que Dios no cree que la homosexualidad sea incorrecta o citan los mismos pasajes y argumentan que deberían interpretarse de manera diferente. La gravedad de estos problemas de interpretación y otros similares no debe subestimarse. Incluso si existiera una autoridad moral e incluso si llegara a suceder que el dios que veneran judíos y cristianos fuera esta autoridad, esto no haría que fuera sencillo descubrir qué es correcto e incorrecto. El problema de averiguar qué piensa Dios en estos asuntos aún permanecería. En vista de los desacuerdos fundamentales y de larga duración concernientes a la interpretación correcta de la Biblia, ésta no sería una cuestión sencilla.

Dejando de lado los problemas de interpretación, queda claro que el método correcto para responder preguntas morales no consiste en descubrir qué dice una autoridad moral. Incluso si hubiera una autoridad moral, aquellos que no son autoridades morales pueden

no tener ninguna razón para pensar que existe una a menos que pudiera verificarse la veracidad o razonabilidad de los juicios de esta supuesta autoridad, y no se puede verificar esto a no ser que pudiera saberse qué es verdadero o razonable independientemente de la confianza en lo que la supuesta autoridad dice. Sin embargo, si hubiera alguna forma independiente de saber si los juicios morales son verdaderos o razonables, la introducción de una autoridad moral no estaría proporcionando un método para responder preguntas morales. Dicho método tendría que iluminar cómo puede conocerse lo que es correcto e incorrecto en términos morales independientemente de la supuesta autoridad moral, no cómo puede conocerse descansando en dicha autoridad. Por esta razón, vamos a prescindir de las apelaciones a una autoridad moral en esta obra.

II
EL JUICIO MORAL IDEAL

Los resultados de la argumentación hasta este punto han sido esencialmente negativos. Éstos conciernen a cómo *no* se debe responder a preguntas morales. Si vamos a hacer algún progreso en nuestro pensamiento moral, debemos tener más que resultados negativos. Debe proporcionarse una explicación positiva de cómo abordar las preguntas morales. Éste es el reto que debemos enfrentar ahora. Voy a comenzar por tratar de responder a la pregunta ¿qué condiciones debe cumplir alguien para hacer un juicio moral ideal? Es decir, considerado idealmente, ¿cuáles son las condiciones que cualquiera tendría que satisfacer para realizar un juicio moral tan libre de falta y error como sea posible? Ahora bien, por su propia naturaleza, un juicio moral *ideal* es sólo eso: un ideal. Tal vez nunca nadie ha cumplido ni cumplirá completamente todas las condiciones descritas en el ideal. Sin embargo, esto no vuelve irracional luchar por acercarse tanto como sea posible a satisfacerlos. Si bien nunca podremos llegar exactamente hasta la meta, podremos todavía avanzar cierta distancia desde la línea de partida. Existen al menos seis ideas diferentes a las que debemos hacerles lugar en una descripción del juicio moral ideal. A continuación se discutirá brevemente cada una de ellas.

a) Claridad conceptual

La importancia de la claridad conceptual es obvia. Si alguien nos dice que la eutanasia siempre es incorrecta, no podemos determinar si este pronunciamiento es verdadero antes de entender qué es la eutanasia. Señalamientos similares aplican a otras controversias. En el caso del aborto, por ejemplo, muchos piensan que la pregunta gira en torno a si el feto es una persona; y eso dependerá de qué es una persona; es decir, qué concepto de "persona" debe analizarse. La claridad por sí misma puede no ser suficiente, pero sin ella no podemos llegar lejos.

b) Información

No podemos responder preguntas morales en nuestro clóset. Las preguntas morales surgen en el mundo real, y un conocimiento del escenario del mundo real en el que surgen es esencial si vamos a buscar seriamente respuestas racionales a estas preguntas. Por ejemplo, en el debate sobre la moralidad de la pena de muerte, algunas personas argumentan que los asesinos convictos deberían ser ejecutados porque, si no lo son, podrían salir bajo libertad condicional (cosa que con frecuencia sucede); y si salen en libertad condicional, es más probable que vuelvan a asesinar que otros criminales liberados. ¿Es verdad esto?, ¿es un hecho? Debemos salir de nuestros clósets para

responderlo (o para encontrar las respuestas que otros han encontrado sobre la base de su investigación); y responder esto es algo que debemos hacer para alcanzar un juicio informado sobre la moralidad de la pena de muerte. La importancia de contar con los hechos, de estar informados, de ningún modo se restringe sólo al caso de la pena de muerte. Aplica a lo largo de todo el barrido de la indagación moral.

c) Racionalidad

La racionalidad es un concepto difícil de analizar. Sin embargo, fundamentalmente involucra la capacidad de reconocer la conexión entre diferentes ideas, de entender que si algunas proposiciones son verdaderas, entonces algunas otras proposiciones deben ser verdaderas mientras que otras deben ser falsas. Ahora bien, inherente a la lógica es que se presenten reglas que nos digan cuándo unas proposiciones se siguen de otras, y es por esta razón que con frecuencia se dice de una persona racional que es lógica. Entonces, cuando hablamos de la necesidad de ser racional, estamos diciendo que necesitamos observar las reglas de la lógica. Por lo tanto, para alcanzar un juicio moral ideal, no sólo debemos esforzarnos por establecer nuestro juicio a partir de la información antecedente y la claridad conceptual; también debemos tener cuidado de explorar cómo nuestras creencias se relacionan lógicamente con otras cosas que creemos o no creemos. Por ejemplo, imaginemos que Lee piensa que todos los abortos son moralmente incorrectos y supongamos que su mujer, Mary, recientemente se ha inducido un aborto. Entonces, Lee no está siendo racional o lógico si también cree que no hubo nada inmoral en el aborto de Mary. Racionalmente no puede creer esto y al mismo tiempo creer las otras cosas que suponemos que cree. Lógicamente, es imposible que las dos proposiciones a continuación sean verdaderas: *1)* Todos los abortos son moralmente incorrectos y *2)* el aborto de Mary no es moralmente incorrecto. Siempre que alguien se compromete con un grupo de creencias que no pueden ser todas verdaderas al mismo tiempo, se dice que esa persona está cometiendo una *contradicción.* Entonces, Lee está cometiendo una contradicción. No alcanzar la meta del juicio moral ideal por haber cometido una contradicción es no haber avanzado nada desde la línea de partida.

d) Imparcialidad

La parcialidad consiste en favorecer a alguien o algo por encima de otros. Por ejemplo, si un padre es parcial hacia uno de sus hijos, entonces estará inclinado a darle al niño favorecido más de lo que les da a los otros. Tal vez en algunos casos la parcialidad sea algo bueno, pero una parcialidad que excluya incluso pensar en los otros o tomarlos en cuenta está muy lejos de lo que se necesita en un juicio moral ideal. Que alguien haya

sido dañado, por ejemplo, siempre parece ser una consideración pertinente, ya sea que este alguien sea favorecido por nosotros o no. Por lo tanto, al esforzarnos por alcanzar la respuesta correcta a las preguntas morales debemos esforzarnos por estar alertas contra una parcialidad extrema e incuestionable, de otro modo, correríamos el riesgo de que nuestro juicio se vea empañado por la parcialidad y el prejuicio.

La idea de imparcialidad está en el centro de lo que a veces se refiere como el *principio formal de justicia*, el principio de que la justicia es el trato similar y la injusticia es el trato diferente a individuos similares. Se dice que este principio expresa el principio formal de justicia porque por sí mismo no especifica qué factores son pertinentes para determinar lo que hace similares o diferentes a los individuos. Para decidir esto, uno tendría que complementar el principio formal de justicia con una interpretación sustantiva o normativa de la justicia. En el capítulo 7 se evaluarán interpretaciones alternativas. Sin embargo, ya en esta coyuntura podemos reconocer el rico potencial que el principio formal de justicia puede tener en argumentos sobre la corrección e incorrección moral. Por ejemplo, si alguien dijera que causar sufrimiento es incorrecto cuando se hace sufrir a los humanos, pero no es incorrecto en el caso de los animales, sería oportuno preguntar por qué los dos casos son diferentes. Pues deben ser diferentes si, como estamos suponiendo, se está permitiendo un trato diferente. Si en respuesta a nuestra pregunta se nos dice que la diferencia es que en el primer caso sufren los seres humanos, pero en el segundo sufren los animales, entonces, nuevamente sería oportuno preguntar por qué una diferencia biológica, una diferencia relativa a las especies a las que los seres humanos y los animales sucede que pertenecen, puede significar alguna diferencia moral sobre la moralidad del tratamiento en los dos casos. Si causar sufrimiento es incorrecto, entonces, es incorrecto sin importar a quién se haga sufrir, y el intento por limitar esta incorrección sólo al caso de los seres humanos es un síntoma de que se está mostrando una parcialidad no cuestionada en favor de los miembros de la especie propia. Si bien los principios formales de justicia no nos dicen por sí mismos cuáles son los factores pertinentes para determinar cuándo el trato es similar o diferente, ese principio debe ser observado si queremos hacer un juicio moral ideal. No observarlo es un síntoma de prejuicio o parcialidad, deficiencias racionales que deben identificarse y superarse si vamos a hacer el mejor juicio moral que podamos. Más adelante tendré oportunidad de referirme al principio formal de justicia en algunas ocasiones.

e) Frialdad

Todos sabemos cómo se siente hacer algo al calor del enojo y arrepentirnos más tarde. Sin duda, también hemos tenido la experiencia de estar tan excitados que hacemos algo que luego deseamos no haber hecho. Las emociones son fuerzas poderosas, y aunque la

vida sería un aburrido páramo sin ellas, debemos apreciar que las más volátiles pueden llevarnos por mal camino; las emociones fuertes no son una guía confiable para hacer (o juzgar) qué es lo mejor. Esto nos lleva a la necesidad de ser "fríos". *Ser frío* aquí significa "no estar en un estado de excitación emocional, estar en un estado mental emocionalmente calmado". La idea es que cuanto más exaltados (más cargados emocionalmente) estamos, más probable es que lleguemos a conclusiones morales equivocadas, mientras que cuanto más fríos (o calmados) estemos, más probabilidades hay de que evitemos cometer errores.

Esta posición nace de la experiencia común. Las personas que están en un estado de terrible excitación pueden no ser capaces de conservar su racionalidad. Debido a su profundo involucramiento emocional, es posible que no puedan guardar la imparcialidad; y debido a que están en un estado emocionalmente excitado, es posible que ni siquiera les importe saber qué pasó o por qué. Al igual que el proverbio que dice "primero dispara y pregunta después", la falta de frialdad puede fácilmente llevar a las personas a juzgar primero y preguntar después sobre los hechos. La necesidad de ser fríos, entonces, parece ameritar un lugar en nuestra lista.

f) Principios morales válidos

El concepto de principio moral ha sido analizado de diferentes maneras. Al menos hasta aquí estamos claros; sin embargo, para que un principio califique como principio *moral* (como diferente de, digamos, un principio científico o jurídico), debe prescribir que a todos los agentes morales se les exija actuar de determinadas maneras, proporcionando de este modo una guía racional en la conducta de la vida; de esta base partimos. Se dirá más acerca de los principios morales y los agentes morales en los capítulos subsecuentes (véase por ejemplo, la sección II del cap. 5). Por el momento, basta decir que los agentes morales son aquellos que pueden aplicar razones imparciales (es decir, razones que respetan la condición de imparcialidad) para decidir cómo deben actuar. Los individuos que carecen de la capacidad de entender o actuar sobre la base de razones imparciales (por ejemplo, los niños pequeños) no califican como agentes morales; no puede decirse significativamente que tengan obligaciones o que sean capaces de hacer o dejar de hacer lo que moralmente es correcto o incorrecto. Sólo los agentes morales tienen este estatus y los principios morales aplican únicamente para determinar cómo pueden comportarse los agentes morales.

¿Cómo se relaciona esta idea de principio moral válido con el concepto de juicio moral ideal? En un juicio moral ideal no es suficiente que el juicio esté basado en información completa, con imparcialidad completa, claridad conceptual completa, etc. También es esencial que el juicio esté basado en principios morales *válidos* o *correctos*.

Idealmente, uno no sólo quiere hacer el juicio correcto sino hacerlo por las razones correctas. No obstante, ¿cuáles entre los muchos principios morales que podríamos aceptar son los correctos o los más aceptables? Ésta es una pregunta que no podemos responder meramente diciendo qué principios *sucede* que preferimos o cuáles *sucede* que aceptan todas o la mayoría de las personas o cuáles principios dicta alguna supuesta autoridad moral. Previamente se ha argumentado que estas formas de responder a preguntas morales no ameritan consideraciones serias. Lo que se necesita son criterios para evaluar y escoger racionalmente entre principios éticos en competencia. En la sección que sigue se caracterizan diversos criterios y se defiende su pertinencia. No se pretende ninguna exhaustividad ni tampoco se les jerarquiza sistemáticamente en términos de su peso e importancia respectivos, aunque se hacen algunas sugerencias en este sentido. Será suficiente para nuestros fines presentes y futuros hacer la defensa de la razonabilidad de los criterios que se van a discutir.

III
CRITERIOS PARA EVALUAR LOS PRINCIPIOS MORALES

a) Consistencia

Una condición mínima para cualquier principio ético es que sea consistente. La consistencia concierne a la *posible* verdad *conjunta* de dos o más proposiciones. Cualquier combinación de dos o más proposiciones (nos referiremos a esto como *cualquier serie de proposiciones*) es consistente si y sólo si es posible que todas las proposiciones que constituyen la serie puedan ser verdaderas al mismo tiempo. El siguiente es un ejemplo de una serie consistente. (Se supone que "Jack" se refiere a un individuo y "Jill" se refiere a otro individuo al mismo tiempo en las mismas circunstancias):

Serie A (1): Jack es más alto que Jill.
(2): Jill es más baja que Jack.

Aquí, un ejemplo de una serie inconsistente:

Serie B (3): Jack es más alto que Jill.
(4): Jill es más alta que Jack.

La serie A es consistente porque es posible que ambos, (1) y (2) sean verdaderos al mismo tiempo: no hay nada implicado en que (1) sea verdadero que automáticamente o necesariamente haga que (2) sea falso y viceversa —la conjunción de (1) y (2) no es una contradicción— aunque ninguna, ni (1) ni (2) deban ser verdaderas (pues podría ser que Jack y Jill sean de la misma altura). Sin embargo, la serie B es inconsistente, porque si (3) fuera verdadera, entonces (4) tendría que ser falsa y si (4) fuera verdadera, entonces (3) tendría que ser falsa; es decir, necesariamente (3) y (4) no pueden ser ambas verdaderas; la conjunción de (3) y (4) *es* una contradicción.

Ahora bien, un principio moral válido debe ser consistente. Esto es cierto porque un principio tal aspira a proporcionarnos una base con referencia a la cual podamos decidir racionalmente qué acciones son correctas y cuáles son incorrectas. Sin embargo, si un principio propuesto resulta ser inconsistente, entonces su falla en este sentido socavaría el propósito mismo de tener un principio ético en primer lugar, a saber, proporcionar una guía racional en la determinación de qué es correcto y qué es incorrecto.

Una manera de argumentar que un principio propuesto es inconsistente es mostrar que implica que el mismo acto puede ser tanto correcto como incorrecto. Una

interpretación (aunque de ninguna manera la única) del enfoque llamado *relativismo* ético tiene esta implicación. Según esta interpretación, un acto es correcto o incorrecto siempre que la mayoría en cualquier sociedad dada lo apruebe o desapruebe, respectivamente. Es importante ser claro respecto de qué es el relativismo ético bajo esta interpretación. La afirmación no es que en una sociedad dada se *piensa* que un acto dado es correcto si la mayoría lo aprueba; ni es que el acto que la mayoría de una sociedad dada aprueba es correcto *en esa sociedad;* más bien, un acto es *irrestrictamente* correcto, de acuerdo con la interpretación que estamos examinando ahora, siempre que la mayoría de los miembros de cualquier sociedad dada sucede que lo aprueba.

Esta manera de ver lo correcto e incorrecto implica que el mismo acto puede ser tanto correcto como incorrecto. Para aclarar esto, supongamos que resulta que la mayoría en una sociedad aprueba matar y comer a los extranjeros, mientras que la mayoría en otra sociedad resulta que lo desaprueba. Entonces, se sigue que, dada la interpretación del relativismo ético que estamos discutiendo, tanto *a)* matar y comer a los extranjeros es correcto como *b)* no es cierto que matar y comer a los extranjeros sea correcto. Es decir que el principio implica que *tanto* (a) *como* (b) son verdaderos. Sin embargo, dado que (a) y (b) son *inconsistentes*, *no pueden* ser ambos verdaderos. Ni tampoco el relativismo ético, como se entiende aquí, puede ser un principio ético válido.

b) Alcance adecuado

Otra condición legítima es que un principio ético tenga un alcance adecuado. La razón de esta afirmación debe quedar clara si se recuerda que se supone que los principios éticos nos proporcionan una guía práctica en la determinación de qué es correcto y qué es incorrecto. Dado que nos encontramos en una gran variedad de circunstancias en las cuales debemos tomar tales determinaciones, un principio dado logrará proporcionar una guía en la medida en que pueda aplicarse en estas circunstancias, y esto dependerá del alcance del principio. Cuanto más amplio sea el alcance del principio, mayor será su uso potencial; cuanto menor su alcance, menor su rango de aplicación. Aunque no es posible legislar exactamente cuán amplio debe ser el alcance de un principio para que califique como adecuado, observar la adecuación del alcance como un criterio pertinente es razonable, algo que veremos más claramente a medida que avancemos.

c) Precisión

Lo que queremos de un principio ético no es una dirección vaga concerniente a un amplio rango de casos: esperamos una dirección específica o determinada. Sin esta precisión, la utilidad de un principio se verá seriamente disminuida. Es de poca ayuda,

por ejemplo, que se nos diga que "amemos a nuestro vecino" o que "no hagamos daño" si no se nos dice, de una manera clara y provechosa, qué se supone que signifique "amor", qué "daño" —¡y qué "vecino" para el caso!—. Si un principio es vago en lo que exige, en un rango significativo de casos, no vamos a estar seguros de qué exige; y en la medida en que sea incierto, también estaremos inseguros sobre qué debemos hacer para seguir el dictado de ese principio en el caso de que se trate o si hemos cumplido en obedecerlo actuando como lo hicimos en el pasado. Un grado razonable de precisión, entonces, es una exigencia legítima para cualquier principio ético. Al mismo tiempo, demasiada precisión, o una precisión del tipo equivocado, son exigencias ilegítimas. La ética no es geometría. No debemos esperar o exigir que las definiciones de conceptos morales (por ejemplo, "amor" o "daño") sean tan exactas como las definiciones de conceptos geométricos (por ejemplo, "cuadrado" o "círculo"); tampoco vamos a exigir que los principios morales sean tan precisos o que sean demostrables de la misma manera que el teorema de Pitágoras. Siempre debemos tener en mente el sabio consejo de Aristóteles: "Es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto".1 Tendremos ocasión de recordarnos esta sabiduría elemental en más de una ocasión en lo que resta de este libro.

d) Conformidad con nuestras intuiciones

Una última base para evaluar principios éticos en competencia concierne a si están en conformidad con nuestras intuiciones morales. Éste es por mucho el criterio más controvertido que vamos a discutir y usar. Algunos filósofos lisa y llanamente lo rechazan como prueba razonable. Otros insisten en su validez. Cualquiera que sea la posición que uno adopte, es esencial aclarar qué significa en el presente contexto. Esto es más que una curiosidad semántica ociosa. Se ha entendido la noción de intuición de diferentes maneras en la filosofía moral, algunas de las cuales son lógicamente distintas del sentido en el que se usa esta noción cuando se reconoce la "apelación a las intuiciones" como una forma legítima de poner a prueba principios éticos y por lo tanto no debe confundirse con ésta. El filósofo inglés altamente influyente del siglo XX, George Edward Moore, por ejemplo, usa la palabra *intuición* para referirse a aquellos principios éticos que, desde su punto de vista, son "incapaces de prueba",2 mientras que un contemporáneo de Moore, William David Ross caracteriza las intuiciones morales como verdades morales "autoevidentes".3 Más allá de cualquier otra cosa que uno podría querer decir sobre las posiciones que tienen Moore o Ross, o ambos, respecto de las intuiciones, queda perfectamente claro, como veremos en mayor profundidad a continuación, que ni el sentido de Moore ni el de Ross son los que uno considera cuando pregunta si un determinado principio ético está en conformidad con nuestras intuiciones morales o

sostiene que dicha conformidad es una prueba legítima de las credenciales racionales de un principio ético.

Un tercer sentido en el cual a veces se usa "intuición" en la filosofía moral es para referirse a "nuestras convicciones morales no examinadas", que incluyen nuestra respuesta inicial o nuestras reacciones inmediatas a casos morales difíciles. En este sentido se usa la palabra cuando a alguien se le pregunta ¿cuáles son tus intuiciones? después de que se ha descrito un caso o situación inusual (por ejemplo, un caso en donde un hombre tiene que matar y comer a su propio nieto para sobrevivir y la pregunta es si debió hacerlo). Este sentido de "intuición" ciertamente es diferente de los de Moore y Ross, puesto que al contestar a la pregunta dando nuestra respuesta inicial estamos lejos de comprometernos con la posición de que lo que decimos es una verdad autoevidente o de que no se puede poner a prueba. Más aún, nuestras intuiciones en este sentido son nuestros juicios *pre*rreflexivos sobre lo que es correcto o incorrecto. En otras palabras, cuando se nos pregunta sobre nuestras intuiciones en este sentido, no se nos está pidiendo que digamos qué pensamos *luego* de haber pensado detenidamente la pregunta —*después* de que hemos intentado hacer un juicio moral ideal sobre el caso poniendo nuestro mejor empeño—. Por el contrario, lo que se nos está preguntando es qué pensamos *antes* de haber pensado en el caso con detenimiento y por lo tanto antes de que hayamos hecho un esfuerzo deliberado por llegar a un juicio moral ideal sobre el caso. Por conveniencia, nos referiremos a las intuiciones en este sentido como *intuiciones prerreflexivas*. Al igual que las nociones de Moore y Ross de la intuición, este sentido prerreflexivo tampoco es el sentido involucrado cuando exigimos que los principios éticos se conformen con nuestras intuiciones morales.

El sentido que está involucrado es lo que vamos a denominar *el sentido reflexivo*. En este sentido, nuestras intuiciones son aquellos principios morales que sostenemos *después* de que hemos hecho un esfuerzo consciente para satisfacer cinco de los criterios previamente enlistados para hacer un juicio moral ideal. Es decir, vamos a suponer que nos hemos empeñado conscientemente en pensar en nuestras creencias de forma fría, racional, imparcial, conceptualmente clara, y con tanta información relevante como sea posible conseguir dentro de lo razonable. Los juicios que hacemos *después* de que hemos hecho este esfuerzo no son nuestras "respuestas viscerales" ni tampoco son meramente expresiones de lo que *sucede* que creemos; son nuestras creencias *consideradas*, creencias que sostenemos cuando, y sólo cuando, hemos hecho nuestro mejor esfuerzo por ser imparciales, racionales, fríos, etc. Probar principios morales alternativos viendo cómo se conforman con nuestras intuiciones reflexivas es entonces ponerlos a prueba contra nuestras creencias consideradas y, en circunstancias iguales entre dos principios morales en competencia (es decir, suponiendo que los dos son iguales en alcance, precisión y consistencia), el principio que mejor se ajuste a nuestras intuiciones reflexivas

será el que se prefiera racionalmente.

Sin embargo, teóricamente es posible que un determinado principio pueda pasar todas las pruebas de evaluación de un principio ético y aun así no conciliar con una o unas pocas creencias que inicialmente creemos que son creencias consideradas. Es más, puede también ser verdad que no conocemos ningún otro principio moral que demuestre ser mejor que este principio, cuando se trata de cumplir con los criterios adecuados para evaluar principios morales, y a la vez pueda dar cuenta de estas intuiciones. En ese caso debemos ser muy escépticos de esas creencias inicialmente construidas como creencias consideradas. Si no puede encontrarse otro principio moral satisfactorio que esté en conformidad con estas creencias, entonces la sabiduría dictaría que reconozcamos que, por mucho que hayamos tratado, hemos errado en nuestra evaluación inicial de dichas creencias. En otras palabras, aquellas creencias que inicialmente identificamos como creencias consideradas, pueden evidenciar que necesitan revisarse o abandonarse. Lo que debemos luchar por conseguir, para usar una útil expresión del filósofo de Harvard John Rawls,4 es un "equilibrio reflexivo" entre nuestras creencias consideradas, por un lado, y nuestros principios morales, por el otro. Es posible que haya que sacar de circulación algunas creencias porque no se les puede armonizar con ningún principio que sea satisfactorio en los otros aspectos, y algunos de estos principios tendrán que descartarse porque no pueden conciliarse con intuiciones que armonizan con otros principios que son en lo demás satisfactorios. Por lo tanto, ningún principio demuestra su invalidez *meramente* sobre la base de que no puede armonizar con todas y cada una de las intuiciones reflexivas. No obstante, un principio *sí* demuestra ser inválido si no puede armonizar con nuestras intuiciones *en un rango amplio de casos*, suponiendo que estas intuiciones *armonicen* con un principio alternativo que haya sido validado por medio de los otros criterios pertinentes. Cuando "la apelación a nuestras intuiciones" se entiende como una apelación a nuestras creencias consideradas, creencias que resisten el embate de nuestras consideraciones reflexivas en el sentido y en la manera que se ha explicado, no debemos renunciar a exigir la conformidad con estas creencias como una prueba legítima de validación de principios morales, a no ser que se nos dé un buen argumento en contra.

En un momento, consideraré algunas críticas; sin embargo, antes vale la pena observar un segundo uso que podemos hacer de nuestras intuiciones reflexivas. Supongamos que hemos identificado varias de nuestras intuiciones consideradas. Habiendo hecho esto, podemos entonces tratar de uniformarlas formulando principios éticos que identifiquen su base común plausible. Por ejemplo, si entre nuestras creencias consideradas tenemos la creencia de que es incorrecto forzar a algunas personas a seguir carreras específicas cuando esto es contrario a su propio bienestar, que es incorrecto negar a los ciudadanos la oportunidad de discutir los problemas sociales y políticos

inquietantes del día, que es incorrecto negar a algunos ciudadanos de una sociedad democrática la oportunidad de votar debido al color de su piel o su lugar de origen nacional y que es incorrecto negarles a los miembros de grupos similares el acceso a oportunidades educativas, recreativas y culturales, entonces es razonable ver el siguiente principio (el principio de la libertad) como un principio que unifica al identificar la base común pertinente de estas diversas intuiciones: es incorrecto, en circunstancias iguales, limitar la libertad de un individuo. Desde luego, la adecuación de este principio no se ve privilegiada por su mera articulación. Estaríamos obligados a probarla con mucho cuidado, por ejemplo, indagando su consistencia y preguntando qué tan bien armoniza con otras creencias consideradas. La razonabilidad del principio de la libertad no es el tema aquí (nos concernirá más adelante, en la sección I del cap. 8), se menciona en esta coyuntura sólo para ilustrar un segundo papel que puede tener la apelación a nuestras intuiciones reflexivas en la teoría moral.

Algunas críticas

Quienes critican el uso de la apelación a las intuiciones para probar la validez de un principio piensan que tienen buenos argumentos en contra. Algunos de estos argumentos son seriamente confusos. Claramente fallan en distinguir entre los diversos sentidos en los cuales se ha usado la noción de "intuición" en la filosofía moral. Ésta parece una justa interpretación de algunos de los argumentos ofrecidos por el filósofo de Oxford Richard M. Hare y quien fuera su estudiante, el filósofo australiano Peter Singer. Hare, por su parte, reprueba repetidamente la apelación a las intuiciones por considerarla una apelación al prejuicio.5 Es comprensible por qué hace esto, dado que, como se ha explicado, la apelación a las intuiciones a veces puede ser una invitación a decir lo que pensamos sin haber reflexionado sobre lo que creemos fríamente, imparcialmente, etc. Cuando tales apelaciones se entienden de *esta* manera, *son* indistinguibles de las apelaciones a los prejuicios. Sin embargo, si hemos considerado detenidamente nuestras creencias haciendo un esfuerzo consciente por ser racionales, informados, etc., la apelación a nuestras intuiciones no es una apelación a lo que simplemente se nos ocurrió pensar, es una apelación a aquellas creencias que resistieron la prueba de tales reflexiones. Es extremadamente confuso cómo una creencia que sostenemos *después* de haber hecho un esfuerzo consciente en este sentido pueda llamarse propiamente un prejuicio. En su sentido más claro, *prejuicio* significa una creencia que aceptamos sin haber pensado críticamente sobre las razones para aceptarla. Si *después* de que hemos hecho un esfuerzo consciente por pensar sobre nuestras creencias idealmente todavía se nos dice que estamos prejuiciados, la noción de prejuicio ha perdido cualquier sentido claro o útil. Interpretado de esta manera, todo lo que uno cree podría calificar como

prejuicio. Cuando apelamos a nuestras intuiciones, en el sentido reflexivo, existen abundantes razones para no verlas como prejuicios.

Peter Singer también es impaciente con la apelación a las intuiciones. En su último libro, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology,* critica a los filósofos que creen "que la filosofía no puede hacer más que sistematizar nuestras intuiciones morales",6 una posición que *podría* ser sostenida no sólo por quienes entienden las intuiciones a la manera de, digamos, Rawls (como "verdades autoevidentes") sino también por quienes entienden las intuiciones de la manera favorecida aquí: como creencias consideradas. Sin embargo, los argumentos que apuntan a la razonabilidad de la noción de intuición de Ross y su enfoque general de filosofía moral, no dan en el centro de esta última noción y su enfoque. Por lo tanto, argumentar, como lo hace Singer (aquí llegamos al segundo argumento en contra de la apelación a las intuiciones) que "descubrir los orígenes biológicos de nuestras intuiciones debería volvernos escépticos respecto de pensarlos como axiomas morales autoevidentes" o como "absolutos morales autoevidentes"7 podría arrojar dudas sobre la noción de Ross de nuestras intuiciones morales. Sin embargo, tales hallazgos no arrojan ninguna duda sobre la adecuación de apelar a las intuiciones en el sentido *reflexivo,* dado que las intuiciones *en este sentido* no se entienden como "verdades morales autoevidentes" o "absolutos morales autoevidentes".

Una tercera crítica interpuesta contra la apelación a las intuiciones es que promueve el conservadurismo moral. Véase a Singer, quien objeta a los que piensan que la filosofía moral debería "ajustarse a la información de nuestras convicciones asentadas" y condena "el conservadurismo inherente de este enfoque de la ética, un enfoque que fácilmente pondría las reliquias de nuestra historia cultural como las piedras de toque de la moralidad".8 Esta crítica descansa en la perspectiva de que nuestras intuiciones reflexivas son el producto de nuestro sistema cultural particular de valores en un momento dado, junto con las influencias del entorno de nuestra familia y nuestro grupo social inmediatos. Estas influencias, se supone, tenderán a ser moralmente conservadoras porque los valores impartidos tenderán a ser aquellos que favorecen el *statu quo* moral. Por ejemplo, si hubiéramos nacido en el sur de los Estados Unidos antes de la Guerra de Secesión, dentro de la clase acaudalada de blancos propietarios de esclavos, los valores que se nos habrían enseñado habrían reflejado los valores de esa clase y habrían sido de naturaleza conservadora. En vez de que nos hubieran enseñado valores que amenazaran el *statu quo* moral (por ejemplo, que todos los seres humanos son iguales), se nos habrían enseñado valores que lo fomentaran (por ejemplo, que los blancos son superiores en valor a los negros). Una vez que esta instrucción se hubiera arraigado, habríamos considerado "una verdad obvia" que los blancos son superiores a los negros y esta creencia se habría incorporado a nuestro cuerpo de "intuiciones morales".

Este argumento de Singer amerita dos réplicas. La primera es *ad hominem*. Algunos

de quienes critican *su* posición han estudiado la adecuación de esa postura por las mismas razones que analizan la legitimidad de la apelación a la intuición, a saber, debido a *su* conservadurismo moral inherente. En su ensayo "Utilitarianism", el filósofo estadunidense Dan W. Brock estudia el utilitarismo de preferencia, la posición que sostiene Singer, sobre esta base, argumentando lo siguiente:

> Los deseos o preferencias de una persona son el producto de necesidades biológicas y el proceso de socialización por el cual él o ella son incorporados a la sociedad, el Estado y los diversos grupos sociales. Están determinados en buena medida por los acuerdos sociales, las relaciones de poder y autoridad existentes, y las expectativas del propio entorno; y a su vez van a tender a reforzarlos. En consecuencia, el utilitarismo, formulado de tal manera que requiere la máxima satisfacción de preferencias que existan, a su vez sirve para reforzar la estructura social existente; tendrá una tendencia conservadora significativa. Por ejemplo, una sociedad sexista, racista, va a fomentar las preferencias racistas y sexistas de sus miembros y el utilitarismo de preferencia parece comprometido a buscar la satisfacción de estas preferencias.9

La gravedad del problema causado por la "tendencia conservadora significativa" inherente al utilitarismo de preferencia será brevemente comentada en la crítica subsecuente al intento de Singer de fundamentar la obligación de ser vegetariano (véase la sección IV del cap. 6).

La segunda y principal réplica es que para poner a prueba los principios morales preguntando si "se ajustan a la información de nuestras convicciones morales asentadas" no se necesita ser conservador en el sentido peyorativo en el que Singer lanza esta acusación. Las creencias son "conservadoras" en la medida en que no son objeto de alteración. Sin embargo, no hay ninguna razón para suponer que cuando se hace una apelación a nuestras intuiciones las creencias apeladas son conservadoras en este sentido. Es posible que, una vez que nos hemos tomado el tiempo y esforzado para hacer el mejor juicio que podamos sobre nuestras creencias, descubramos que necesitan replantearse; por ejemplo, la creencia de que los indios nativos americanos no son seres humanos y no los cubren los principios que especifican qué se les puede hacer a los seres humanos. Y las creencias que conservemos, o lleguemos a sostener, como resultado de hacer este esfuerzo no se sostienen *simplemente* porque se nos ha enseñado a creer lo que creemos; se conservan o se llegan a sostener porque pasan la prueba adecuada para distinguir entre una intuición reflexiva y una intuición prerreflexiva.

Una objeción más que se levanta en contra de usar la conformidad con las intuiciones reflexivas como una prueba para validar un principio moral es que hace que el pensamiento ético sea irremediablemente subjetivo.10 No todos tienen las mismas intuiciones reflexivas o prerreflexivas, se declara, de modo que lo más lejos que podemos llegar, si las usamos como prueba, es a principios que armonicen con nuestras intuiciones individuales, no principios que armonicen con las de todos. El resultado es que habrá tantos principios morales "válidos" como individuos diferentes con intuiciones diferentes. Este resultado, alegan estas críticas, destruyen la posibilidad misma de que haya un

principio moral *válido*, dado que un principio moral válido debe aplicar para todos los agentes morales.

Esta objeción no reconoce las diferencias entre *a)* un principio ético que *es* válido para todos los seres racionales y *b) nuestro conocimiento* de que un principio determinado es válido para todos los agentes morales. La importancia de esta diferencia se puede explicar de la siguiente manera: cuando hemos sometido un principio ético a las pruebas de consistencia, alcance, precisión y conformidad con nuestras intuiciones reflexivas, y cuando lo hemos hecho en un esfuerzo consciente por hacer un juicio moral ideal, hemos hecho todo lo que razonablemente puede pedirse que hagamos para estar en una posición de justificar nuestra creencia de que el principio es obligatorio para todos los agentes morales. Sin embargo, debido a nuestras falibilidades humanas comunes, debemos reconocer que somos capaces de estar equivocados a cada vuelta en el proceso de validación, un error lógico elemental puede pasar inadvertido, por ejemplo, o una intuición que consideramos como una intuición reflexiva puede necesitar replantearse. Así, aunque los principios que, dado nuestro mejor juicio, pasan la prueba de consistencia, precisión, etc., son aquellos que podemos declarar *con buenas razones* que son obligatorios para todos, no podemos con buenas razones *declarar que sabemos* que su aplicación universal haya sido validada. Lo que podemos declarar, con buenas razones, es que los principios que validamos de la manera esbozada en lo precedente son aquellos que *serían* aceptados por todos los que hacen juicios morales ideales sobre qué principios aceptar. En otras palabras, lo que declaramos es un *consenso entre todos los juicios ideales* concernientes a qué principios son obligatorios para todos.

Afirmar, con buenas razones, que tal consenso podría existir es una cosa; afirmar que se sabe que tendrá lugar es otra muy diferente. Debido a que se afirma que el consenso se obtiene entre todos los jueces ideales y debido a que nunca podremos satisfacer completamente todas las condiciones para hacer un juicio ideal, nunca estamos en una posición de declarar que *sabemos* qué principios escogerían alguno o todos los jueces ideales. En mi caso, debo reconocer que, pese a mis mejores esfuerzos por juzgar idealmente, podría estar equivocado en seleccionar aquellos principios que selecciono; y tú, que, supongamos, escoges diferentes principios, debes reconocer una posibilidad de error similar por tu parte. Sin embargo, no se sigue de nuestra admisión de falibilidad en este sentido que los principios que aceptamos deban denotar "subjetivismo" en el sentido usado por la crítica que estamos examinando. Por haber admitido mi falibilidad no se deduce que yo esté defendiendo principios *válidos sólo para mí*, así como no se deduce que tú estés defendiendo principios *válidos sólo para ti* por haber admitido lo mismo. Eso *sería* subjetivismo en ética del tipo más pernicioso. Los criterios esbozados más arriba para validar principios éticos, que incluyen la apelación a nuestras intuiciones reflexivas, no encierran nada de este tipo. Cuando hemos hecho todo lo que

razonablemente podemos hacer para validar un principio ético, que incluye ponerlo a prueba contra nuestras intuiciones reflexivas, cada uno de nosotros está afirmando, con buenas razones, que el principio *es válido para todos*. Lo que no estamos afirmando es que sabemos que lo sea. Nosotros, que hemos hecho todo lo que podemos, no podemos llenar nunca completamente todas las condiciones de un juicio moral ideal, no estamos en posición de declarar que sabemos esto y por lo tanto, si somos honestos, debemos reconocer y vivir con un elemento irremediable de incerteza respecto de qué principios éticos son válidos. Todo lo que podemos hacer es empeñarnos todo lo que podamos, que es menos de lo que idealmente puede hacerse, pero reconocer nuestras limitaciones compartidas en este sentido no es autorizar, ni tampoco implicar, el subjetivismo ético. Cualesquiera que sean las dificultades que podamos tener que enfrentar para probar principios éticos contra nuestras intuiciones reflexivas, la acusación de que encierra subjetivismo ético no es una de ellas.

Una crítica final contra usar la apelación a las intuiciones como un medio de validar principios éticos —y ésta tal vez es la crítica más básica— es que esta manera de ver nuestras intuiciones hace retroceder las cosas. Más que apelar a las intuiciones para probar las teorías éticas, deberíamos apelar a una teoría ética sólida para probar nuestras intuiciones. Éste es el enfoque que defiende Singer. "Deberíamos —escribe— trabajar desde las teorías sólidas hacia los juicios prácticos, no de nuestros juicios a nuestras teorías."11 Lo que Singer presupone es que *podemos* arribar a una teoría ética sólida sin apelar a nuestras intuiciones reflexivas. ¿Podemos? La prueba de que podemos seguramente consistiría en que alguien lo haya hecho, puesto que si no se ha hecho, declarar que podemos (y debemos) trabajar en la dirección que defiende Singer carece de un respaldo adecuado. Por razones que se explicarán a detalle cuando examine la teoría ética de Singer (secciones III y ss. del cap. 6), el mismo Singer no es capaz de proporcionarnos una "teoría sólida", aun si fuera cierto, que de hecho no lo es, que él mismo logre consistentemente no probar teorías éticas contra "nuestras intuiciones".12

La réplica a Singer ofrecida en el párrafo precedente podría formularse en términos del argumento de la responsabilidad de presentar pruebas, en donde la responsabilidad de presentar pruebas cae de lleno en los hombros de quienes, al igual que Singer, nos harían construir una teoría ética sólida independientemente de la apelación a nuestras intuiciones. Lo que Singer debe mostrar es que *a)* él puede desarrollar una teoría ética que no involucre la apelación a nuestras intuiciones reflexivas y *b)* la teoría que él defiende es una teoría sólida. Puesto que, como se argumentará subsecuentemente, Singer no es capaz de satisfacer la condición b y en vista de la debilidad de las objeciones previamente mencionadas en contra de considerar la apelación a nuestras intuiciones reflexivas como un medio legítimo de validar principios éticos, tenemos bases sólidas, aun cuando no sean concluyentes, para resistir sus protestas.

IV
TEORÍAS ÉTICAS CONSECUENCIALISTAS

Esta última crítica me obliga a abordar el tema de la teoría ética. Una teoría ética busca llevar el máximo orden al pensamiento ético y, como sucede naturalmente en cualquier empresa de este tipo, no escasean las opciones que compiten por nuestra aprobación racional. Hoy en día es habitual distinguir entre dos clases mayores de teorías éticas: las teorías éticas *consecuencialistas* (también llamadas a veces *teleológicas*) y las teorías éticas *no consecuencialistas* (también llamadas a veces *deontológicas*). Comenzaré por caracterizar e ilustrar las teorías del primer tipo y pospondré la discusión de la última hasta más tarde (véase la sección V).

Las teorías éticas consecuencialistas sostienen que la corrección o incorrección de lo que hacemos en última instancia depende de las consecuencias (efectos, resultados) de lo que hacemos y *sólo* de las consecuencias. Las teorías de este tipo nos permiten distinguir entre *a)* lo que es moralmente obligatorio, *b)* lo que es moralmente correcto y *c)* lo que es moralmente incorrecto. Para dejar esto más claro, supongamos que tenemos que escoger entre realizar una de tres acciones, una de ellas va a producir mejores consecuencias que las otras dos. Dejando la idea de "mejores consecuencias" vaga por un momento, las teorías consecuencialistas sostienen que tenemos una obligación moral positiva para realizar esa acción y una obligación negativa de no realizar ninguna de las otras dos. En contraste, supongamos que dos de las alternativas producirán consecuencias que son igualmente buenas *y* ambas producirán mejores consecuencias que aquella que resultaría de realizar la tercera alternativa. Entonces estamos moralmente obligados a no realizar esta tercera acción, pero no estamos obligados a realizar *una en lugar de la otra* dentro las dos opciones primeras. *Cualquier* opción sería moralmente correcta; es decir, cualquiera produciría consecuencias tan buenas como las producidas por la otra. Entonces, nuestro deber yace en hacer alguna de estas dos acciones que son correctas, pero no tenemos ningún deber de realizar una en lugar de la otra.

Una serie de alternativas están disponibles para cualquiera que fomente una teoría ética consecuencialista. Primero, hay opciones relativas a las consecuencias *para quién* toma uno en cuenta en la determinación de qué alternativa produce las mejores consecuencias. El *egoísmo ético* (también llamado *egoísmo racional*) es el enfoque en el que sólo las consecuencias para el agente individual tienen una importancia moral directa. Desde este enfoque, siempre que me pregunto qué debo hacer moralmente, la respuesta radicará en que yo determine cuál entre las opciones disponibles me traerá las mejores consecuencias a mí, mientras que si tú te haces esta pregunta a ti mismo, la respuesta radicará en la determinación que tú hagas de cuál es la que te traerá mejores consecuencias a ti. Cómo te afectará lo que hago es moralmente impertinente excepto en aquellos casos en los que cómo te veas afectado por lo que yo haga termine afectándome

a mí. Y lo mismo es verdad en lo concerniente a cómo me afectará lo que tú hagas; esto puede no tener ningún peso en lo que tú debes hacer a menos que el hecho de que yo me vea afectado por lo que tú haces te afecte a ti. Tendré ocasión de considerar el egoísmo ético con más detalle en el siguiente capítulo (sección III).

El *utilitarismo* es una segunda opción disponible para los consecuencialistas. En vez de restringir las consecuencias que tienen una importancia moral directa sólo al agente individual, el utilitarismo sostiene que son las consecuencias para todos los que se ven afectados por los resultados de las opciones alternativas las que tienen una significación moral directa. Para el utilitarista, es el *principio de la utilidad* el que determina qué es moralmente correcto, incorrecto y obligatorio: lo que debemos hacer moralmente es actuar de modo que provoquemos las mejores consecuencias totales para todos los afectados por el resultado, no sólo las mejores consecuencias para el agente de la acción.

Ahora bien, una pregunta que surge para los utilitaristas concierne al alcance de "todos los afectados por el resultado". ¿Qué individuos quedan incluidos? Algunos comentadores del utilitarismo se la imaginan como una teoría ética centrada en el ser humano, de modo que los seres humanos, y sólo los seres humanos, se incluyen dentro del alcance de "todos". Qué tan lejos está esto de ser una caracterización correcta de las formas de utilitarismo más importantes es algo que se verá más claramente luego de que hayamos explorado cómo todos los consecuencialistas necesitan una teoría de valor intrínseco.

Quienes favorecen cualquier versión de las teorías consecuencialistas deben proporcionar una teoría del valor intrínseco que la acompañe. Esto se debe a que afirman que la corrección, la incorrección y la obligación morales dependen de las mejores consecuencias y lo que hace a algunas consecuencias mejores que otras en última instancia depende de qué consecuencias son intrínsecamente valiosas (buenas) y cuáles no son valiosas (malas). La idea de un valor intrínseco se ha definido de una diversidad de formas, que incluyen "lo que es deseable por sí mismo", "lo que sería bueno incluso si existiera aislado de cualquier otra cosa", "lo que debería existir por sí mismo" y "lo que es valioso o preferido en sí". Por diferentes que estas caracterizaciones puedan ser, cada una intenta articular la diferencia entre *a)* algo que tiene un valor positivo *sólo* como medio para algo más y *b)* algo que es bueno *independientemente* de que sea un medio para algo más. Las cosas de valor instrumental caen dentro de la primera categoría, lo que es de valor intrínseco positivo cae en la segunda. Todo lo que sea útil como medio y bueno en sí mismo tiene valor instrumental y valor intrínseco.

¿Qué es intrínsecamente valioso y qué no de acuerdo con las teorías consecuencialistas? No todos los consecuencialistas ofrecen la misma respuesta. Dos respuestas ofrecidas por los utilitaristas son de particular importancia para nuestros propósitos, dado que ambas figurarán en la discusión subsecuente del utilitarismo en el

capítulo 6. La primera es el *hedonismo del valor*. Según este enfoque, el placer y sólo el placer es intrínsecamente valioso, mientras que el dolor y sólo el dolor tiene intrínsecamente un valor negativo. Ésta es la teoría del valor defendida por los utilitaristas clásicos Jeremy Bentham y John Stuart Mill. La segunda teoría es la que denominaremos *teoría de la preferencia*. Ésta sostiene que lo que tiene un valor intrínseco positivo es la satisfacción de las preferencias, entendidas como deseos o metas, mientras que lo que tiene un valor intrínseco negativo es su frustración. Esta es la teoría del valor presupuesta por los pensadores utilitaristas recientes, que incluyen en particular a Singer y Hare. La aceptación de cualquiera de las dos teorías del valor por parte de los utilitaristas proporciona las bases para criticar el enfoque de que el utilitarismo se "centra en los seres humanos". Éste no puede ser un retrato certero de la preocupación mayor del pensamiento utilitarista ya que *a)* la mayoría de los utilitaristas suscriben o el valor hedonista o la teoría de la preferencia y porque *b)* estos utilitaristas reconocen que los animales no humanos pueden experimentar dolor o placer *o* tener preferencias que pueden ser satisfechas o frustradas.13 En pocas palabras, el alcance de "todos" en la condición de los utilitaristas para conseguir "las mejores consecuencias totales para todos los afectados por el resultado" no debería entenderse como algo limitado sólo a los seres humanos, sino que debería leerse de modo que incluya a todos aquellos que pueden experimentar placer y dolor (la posición de los utilitaristas hedonistas) o a todos aquellos que pueden tener preferencias que puedan ser satisfechas o frustradas (el enfoque de los utilitaristas de preferencia).

Los utilitaristas difieren en más de un modo. No sólo ofrecen visiones en conflicto sobre lo que hace que algunas consecuencias sean mejores que otras, también tienen visiones diferentes e incompatibles sobre cómo usar el principio de utilidad. Para decirlo en términos muy elementales, los llamados *utilitaristas de la regla* sostienen que este principio debería usarse para determinar qué reglas de conducta debemos seguir y los llamados *utilitaristas del acto* sostienen que el principio de utilidad debería usarse para determinar, en cada caso individual, qué actos son correctos, incorrectos y obligatorios, independientemente de la apelación a las reglas favorecida por el utilitarismo de la regla. Ambas caracterizaciones son de alguna manera burdas, ninguna le hace justicia plena a las sutilezas de las posiciones disponibles para quienes favorecen el utilitarismo del acto o de la regla. Esto se aclarará en la discusión subsecuente, cuando estas teorías sean objeto de una extensa revisión crítica (para el utilitarismo del acto véanse las secciones II y III del cap. 6; para el utilitarismo de la regla véase la sección VII del cap. 7). Para nuestros propósitos inmediatos, únicamente es necesario tener en cuenta que los utilitaristas difieren no sólo en qué hace que algunas consecuencias sean "las mejores", sino también en qué invocación al principio de utilidad se supone que evalúan: el estatus moral de los actos individuales (utilitarismo del acto) *o* el estatus moral de determinadas reglas

(utilitarismo de la regla).

V
TEORÍAS ÉTICAS NO CONSECUENCIALISTAS

Las teorías éticas no consecuencialistas pueden definirse por la vía de la negación. Estas teorías niegan que la corrección, la incorrección y el deber moral dependan *sólo* del valor de las consecuencias de lo que hacemos, ya sea para nosotros como individuos (ética egoísta) o para cualquiera afectado por el resultado (utilitarismo). Sin embargo, no todas las teorías no consecuencialistas concuerdan en que el valor de las consecuencias no tenga ningún papel en la determinación de lo que deberíamos hacer. Algunas teorías (que podríamos llamar teorías deontológicas extremas) sostienen que el valor de las consecuencias es enteramente irrelevante para esta determinación, mientras que otras (las teorías deontológicas moderadas) sostienen que, aunque el valor de las consecuencias es pertinente, otras cosas también son relevantes. El filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) nos proporciona un ejemplo de una teoría ética deontológica extrema. Kant sostiene que sólo existe un principio supremo de moralidad, al que llama "el imperativo categórico". Este principio puede formularse de maneras diversas pero equivalentes, sostiene Kant. Lo que ha venido a llamarse la *Fórmula de la Ley Universal* establece que actuemos de tal modo que pueda quererse que la máxima de nuestra acción sea una ley universal. Por "la máxima" de nuestra acción, Kant se refiere a nuestras razones o intenciones para actuar como lo hacemos. Entonces, lo que esta fórmula exige que hagamos es preguntarnos si todos podrían hacer lo que hacemos por las razones o las intenciones que nosotros tenemos. Si no podemos querer que todos sigan nuestro ejemplo, por así decirlo —si no puede quererse que nuestra máxima sea una ley universal que todos puedan seguir—, entonces, lo que estamos haciendo es incorrecto. La pregunta sobre el valor de las consecuencias de actuar como lo hacemos, ya sea para nosotros individualmente o para todos, es estrictamente irrelevante. La prueba decisiva, al menos de acuerdo con esta formulación del imperativo categórico, es si podemos querer que nuestra máxima se vuelva una ley universal.

Un ejemplo que da el propio Kant puede aclarar su posición. Supongamos que te pido que me prestes dinero y, pese a prometer que te voy a pagar, no tengo la menor intención de hacerlo. Ahora bien, para determinar si esta promesa deshonesta es correcta o no, lo que debo hacer no es preguntar sobre las consecuencias benéficas para mí si logro que me prestes el dinero (la recomendación del egoísmo ético) ni tampoco debo preguntar qué tan buenas son las consecuencias para todos como resultado de la transacción, que incluyen cómo se verán afectados tus preferencias y placeres (el enfoque utilitarista). En cambio, debo preguntar si todos podrían seguir mi máxima en caso de que ésta se convierta en ley universal. Es decir, ¿podría haber una ley universal de acuerdo con la cual cada vez que alguien quisiera algo (por ejemplo, dinero) le pidiera a otro que se lo preste sin tener la menor intención de retornarlo? Kant cree que todo lo

que necesitamos hacer es plantear la pregunta para ver que dicha ley es imposible. Si cada vez que cualquiera que quiere algo lo pidiera, prometiera regresarlo o pagarlo pero nunca tuviera la menor intención de cumplir su promesa, entonces nadie creería nunca la promesa de nadie en primer lugar. En efecto, si es verdad, como muy bien puede serlo, que nunca nadie puede hacer una promesa a no ser que otro le crea, entonces, convertir mi máxima en ley universal destruiría la posibilidad misma de hacer una promesa en primer lugar. Por lo tanto, es incorrecto, de acuerdo con Kant, hacer una promesa deshonesta y esta incorrección puede establecerse de forma enteramente independiente de nuestra determinación de cuán buenas o malas resulta que son las consecuencias de hacerla en cualquier caso concreto. Las consideraciones sobre el valor de las consecuencias son totalmente irrelevantes para la determinación de cuál es nuestro deber, de acuerdo con Kant.

Un segundo ejemplo de una teoría ética no consecuencialista es lo que denominaremos el *enfoque de derechos*. De acuerdo con esta teoría, ciertos individuos tienen derechos morales (por ejemplo, el derecho a la vida) y tienen estos derechos independientemente de las consideraciones sobre el valor de las consecuencias que se derivarían de reconocer que los tienen. En otras palabras, para el enfoque de derechos, los derechos son más básicos que la utilidad e independientes de ésta, de modo que la principal razón por la cual asesinar, digamos, es incorrecto, si lo es y cuando lo es, reside en la violación del derecho moral de la víctima a vivir y no en consideraciones sobre quién va obtener placer o dolor, o va a ver sus preferencias satisfechas o frustradas como resultado de la acción. Quienes suscriben el enfoque de derechos no necesitan sostener que todos los derechos morales son absolutos en el sentido de que no pueden ser nunca sobrepasados por otras consideraciones morales. Por ejemplo, uno podría sostener que cuando la única manera realista de respetar los derechos de muchos es sobrepasar los derechos morales de unos pocos, entonces, la violación de estos derechos está justificada. Sin embargo, incluso si uno sostuviera que los derechos morales pueden violarse en tales circunstancias, eso no sería equivalente a comprometer el fundamento no consecuencialista del reconocimiento de estos derechos en primer lugar. Los individuos tienen los derechos morales que tienen, de acuerdo con el enfoque de derechos, por razones que son independientes del valor de las consecuencias, ya sea para ellos individualmente o para cualquier otro individuo.

VI
LA EVALUACIÓN DE LAS TEORÍAS ÉTICAS

Al igual que las otras teorías mencionadas antes, tanto el enfoque de Kant como el de derechos se examinarán a mayor profundidad en los capítulos 5 y 8, respectivamente. Una breve caracterización de estas teorías es suficiente para los propósitos actuales, dado que proporciona ejemplos de teorías éticas no consecuencialistas. Además, las cuatro teorías que he esbozado deberían dejar claro que vivimos en un lujo de ricos cuando de teorías éticas alternativas se trata. Una *diversidad* de tales teorías compiten por nuestra evaluación racional, no sólo una, y el problema que enfrentamos es el de tener razones —estándares razonables de criterios— para evaluar estas alternativas. Con tales estándares, seleccionar de entre las alternativas la más adecuada en su conjunto es al menos una tarea abordable. Sin dichos estándares, la tarea de la valoración racional no podría ni siquiera emprenderse. Ahora bien, ¿qué estándares *son* apropiados o razonables? Parte de la respuesta ya fue proporcionada en el análisis anterior (sección III) sobre los criterios apropiados para evaluar *cualquier* principio moral, los criterios de consistencia, alcance y precisión adecuados, y conformidad con nuestras intuiciones reflexivas. Estos criterios son pruebas apropiadas porque *1)* son criterios que debe satisfacer cualquier principio moral que se proponga y *2)* todas las teorías éticas presentan sus principios morales favorecidos como racionalmente preferibles a sus competidores. Por lo tanto, debe ser exactamente tan razonable evaluar y probar esos principios que se declaran como principios morales fundamentales con los criterios de alcance, consistencia, precisión y conformidad con nuestras intuiciones reflexivas como es evaluar y probar cualquier otro principio moral de esta manera. Sin embargo, en el nivel de evaluar teorías éticas en competencia, existe al menos otro criterio que es razonable invocar. Éste es el criterio de la simplicidad. Su papel en la evaluación de una teoría puede explicarse como sigue.

Las teorías científicas en competencia a veces explican el mismo rango de hechos con una precisión comparable. Si una teoría también es capaz de predecir ocurrencias futuras es mejor que otra, luego, tiene así lo que se denomina mayor poder predictivo, luego, tener un mayor poder predictivo es una razón para escogerla en preferencia a su competidor. Sin embargo, a veces sucede que dos teorías en competencia son pertinentemente similares en términos de consistencia, alcance, precisión y poder predictivo. Cuando esto ocurre, es habitual invocar a otro estándar para evaluar las teorías en competencia, a saber, el *principio de simplicidad* (también referido como *principio de parsimonia*). Como se explicó en un capítulo anterior (sección III del cap. 1), ese principio afirma que, en circunstancias iguales, debe escogerse la teoría más simple. Ahora bien, la teoría más simple es la que hace la menor cantidad de presunciones o la que requiere que aceptemos la menor cantidad de premisas no

probadas y quizá no probables. El estándar de la simplicidad parece eminentemente sabio. Después de todo, ¿cómo podría ser razonable hacer más presunciones (en el caso de la ciencia, presunciones sobre lo que existe) cuando con menos es suficiente? ¿Por qué sobrepoblar el mundo con entidades cuya existencia es demostrablemente innecesaria para explicar lo que queremos explicar?

La simplicidad también es un criterio pertinente para evaluar teorías éticas. Teóricamente, cuantas menos presunciones y principios éticos requiramos, mejor. Cuantos más principios tenemos, más necesitamos recordar y mayores son las probabilidades de que entren en conflictos significativos. Esto puede hacer que la toma de decisiones éticas sea un desastre, algo que queda bien ilustrado en la réplica de Jesús ante la solicitud de que resuma las leyes de los profetas. Jesús, como recordarán, responde citando sólo dos leyes: ama a Dios y ama al prójimo como a ti mismo. La observancia de estas dos leyes será suficiente, da a entender Jesús, para hacer lo correcto y evitar hacer lo que es incorrecto, un movimiento verdaderamente radical por su parte en la dirección de la simplicidad si recordamos que existían más de doscientos principios éticos distinguibles y separados que se consideraban la codificación de las leyes de los profetas. No se sigue de la simplicidad del resumen de Jesús que los dos principios que presenta proporcionen una teoría adecuada en su conjunto (por mencionar una cosa, carecerían de precisión a no ser que la noción de amor sea cuidadosamente explicada). La simplicidad, aunque es *un* criterio para evaluar las teorías éticas, no es el único criterio. Sin embargo, en igualdad de circunstancias entre las teorías éticas en competencia (es decir, suponiendo que ambas cumplen con los otros criterios para evaluar tales principios de manera equivalente), la teoría más simple (aquella que hace la menor cantidad de presunciones no probadas —y tal vez no probables—) debería escogerse en preferencia a la más compleja. Esto es tan eminentemente sabio y está racionalmente tan bien fundamentado en el caso de evaluar teorías éticas en competencia como lo es en el caso de evaluar teorías científicas en competencia.

VII
RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Este capítulo mostró mi punto de partida para explorar preguntas morales. He examinado algunas maneras de no responder a preguntas morales (sección I) y luego indiqué las condiciones que deben cumplirse para hacer un juicio moral ideal (sección II). Un juicio moral ideal no sólo sería el juicio correcto; sería el juicio correcto por las razones correctas. Las teorías éticas intentan especificar cuáles son "las razones correctas" para juzgar si un acto es correcto, incorrecto u obligatorio. Tales teorías caen dentro de dos grandes clases. Las teorías consecuencialistas (sección IV) sostienen que la corrección, incorrección y la obligación dependen del valor de las consecuencias de lo que hacemos y *sólo* del valor de las consecuencias. Las teorías no consecuencialistas (sección V) sostienen que la corrección, incorrección y obligación no dependen sólo del valor de las consecuencias, ya sea que no dependan en nada (teorías no consecuencialistas extremas) o que no dependan enteramente (teorías no consecuencialistas moderadas). Se proporcionaron dos ejemplos de teorías consecuencialistas, el egoísmo ético (la teoría de que lo que es correcto, incorrecto y obligatorio se determina por qué es lo que genera las mejores consecuencias para el individuo agente) y el utilitarismo (la perspectiva de que lo correcto, incorrecto y obligatorio se determina por qué es lo que genera las mejores consecuencias totales para todos los afectados por el resultado, en donde por "todos" las teorías utilitaristas más importantes incluyen no sólo a los seres humanos, sino también a muchos animales no humanos). Se esbozaron dos teorías del valor intrínseco (sección IV), la del hedonismo del valor —que sostiene que el placer y sólo el placer es intrínsecamente bueno, mientras que el dolor y sólo el dolor es intrínsecamente malo— y la teoría de la preferencia —que sostiene que es la satisfacción de las preferencias, entendidas como deseos y propósitos, lo que es intrínsecamente bueno, mientras que su frustración tiene un valor intrínseco negativo. De las dos teorías éticas no consecuencialistas, una (la de Kant) sostiene que podemos determinar lo que es moralmente correcto, incorrecto y obligatorio de manera totalmente independiente de la pregunta sobre el valor de las consecuencias de lo que hacemos y, en cambio, debemos preguntar si puede quererse que las máximas de nuestras acciones (nuestras razones o intenciones para hacer lo que hacemos) sean leyes universales. La segunda teoría no consecuencialista (el enfoque de derechos) afirma que determinados seres tienen determinados derechos morales (por ejemplo, el derecho a la vida) y que las bases para reconocer que tienen estos derechos son independientes de consideraciones utilitarias y otras consecuencialistas; un acto es incorrecto, entonces, desde este punto de vista, si viola los derechos morales de un individuo.

En vista de la pluralidad de teorías éticas, cada una de las cuales reclama haber identificado las razones correctas para juzgar actos correctos, incorrectos y obligatorios,

nos encontramos en la necesidad de contar con criterios para escoger racionalmente entre ellas. Se han enumerado y explicado cinco criterios (secciones III y IV): *1)* consistencia, *2)* alcance adecuado, *3)* precisión, *4)* conformidad con nuestras intuiciones y *5)* simplicidad. Se mostró que el cuarto criterio es especialmente divisorio, algunos filósofos rechazan que sea una prueba legítima de teorías éticas en particular y de cualquier principio moral en general, y otros lo defienden. Se puso énfasis en ser claros respecto de lo que significa la "apelación a las intuiciones" y, en particular, se trazó una distinción entre nuestras intuiciones prerreflexivas (nuestras "respuestas viscerales") y nuestras intuiciones reflexivas (nuestras creencias consideradas). Cuando se entienden de esta última manera, la apelación a las intuiciones, se argumentó, tiene un papel legítimo que desempeñar en la evaluación racional de principios morales; pues se demostró que los principales argumentos en contra de esta posición son deficientes. Entonces, el enfoque general para la construcción y puesta a prueba de una teoría ética que se esté defendiendo podría resumirse como sigue. Vamos a comenzar por considerar nuestras creencias prerreflexivas: aquellas creencias sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto que sucede que tenemos. Luego realizamos un esfuerzo consciente por hacer la mejor revisión que podamos de estos juicios, y lo hacemos empeñándonos por depurar nuestro pensamiento de inconsistencias y parcialidades incuestionadas, y pensando tan racional y fríamente como podamos, con la máxima claridad conceptual y sobre la base de la mejor información pertinente que podamos reunir. Estas creencias morales que tenemos *después* de haber hecho un esfuerzo honesto por cumplir con estas condiciones son nuestras creencias consideradas, nuestras intuiciones reflexivas, y cualquier teoría ética que no pueda armonizar con nuestras creencias consideradas, en un amplio rango de casos, no puede juzgarse razonablemente como la mejor teoría en su conjunto. Adecuadamente entendidas, las teorías éticas *deben* evaluarse en términos de qué tan bien "sistematizan nuestras creencias consideradas". La mejor teoría, en su conjunto, es la que mejor hace esto, y la teoría que mejor lo haga es aquella que *1)* sistematiza el máximo número de nuestras creencias consideradas, por medio de lo cual tiene el mayor alcance; *2)* las sistematiza de manera coherente, por medio de lo cual adquiere consistencia; *3)* lo hace sin comprometer el grado de precisión que es razonable esperar y exigir de cualquier principio moral, y *4)* satisface los otros criterios de evaluación al hacer la menor cantidad de presunciones posibles necesarias, por medio de lo cual cumple el criterio de la simplicidad.

5
ENFOQUES DEL DEBER INDIRECTO

NINGÚN pensador moral acepta la posición de que los animales pueden ser tratados simplemente como mejor nos plazca.1 Todos estamos de acuerdo en que existen limitantes morales legítimas que aplican al trato que les damos. Sin embargo, cuando indagamos en las bases de estas limitantes, el acuerdo rápidamente deja paso al conflicto y nos enfrentamos con la tarea de evaluar reflexivamente la adecuación de las posiciones en competencia. Aunque los enfoques examinados en este capítulo y los siguientes difieren en aspectos importantes, todos comparten un rasgo sustancial: todos afirman o implican que podemos dar cuenta adecuadamente de las incorrecciones cometidas con los animales sin tener que recurrir a los derechos de los animales. Este capítulo comienza la labor de examinar críticamente los intentos más importantes, aunque ciertamente no los únicos, de prescindir de los derechos de los animales.

I
ENFOQUES DEL DEBER DIRECTO Y DEL DEBER INDIRECTO

Las alternativas más importantes para el enfoque de derechos, si podemos poner las cosas en estos términos, caen dentro de dos grandes bloques. Primero, existe lo que denominaremos *enfoques del deber indirecto.* Común a estos enfoques es la proposición de que no tenemos deberes directamente con los animales, más bien, los animales son una especie de medio a través del cual podemos lograr o no cumplir con aquellos deberes directos que tenemos con los no animales, ya se trate de nosotros mismos, de otros seres humanos o, en algunos enfoques, Dios. Tenemos, entonces, de acuerdo con estos enfoques, deberes que *involucran* a los animales, pero no deberes con los animales. Un ejemplo de otra área podría ayudar a aclarar esto. Podría afirmarse (y algunos lo hacen)2 que no tenemos deberes directamente con las obras de arte, digamos, el *Guernica* de Picasso. En este caso, más bien tenemos el deber directo con los seres humanos, que incluyen a las futuras generaciones de seres humanos, de preservar y proteger los mejores ejemplos de arte actualmente en nuestra custodia. Así, tenemos un deber que *involucra al Guernica* pero no tenemos un deber *con* esa obra en sí. El deber de preservar la pintura es un deber indirecto con la humanidad. Entonces, de acuerdo con el enfoque indirecto de deberes, nuestros deberes que involucran a los animales son indirectos de forma similar. En el caso de especies raras o en peligro de extinción, por ejemplo, si tenemos el deber de preservarlas, no es un deber que les debamos a los animales en sí, sino más bien un deber indirecto que tenemos, por ejemplo, con la humanidad. Les debemos a los seres humanos, tanto a las generaciones presentes como futuras, el emprendimiento de los pasos necesarios para asegurar que las especies animales actualmente en peligro de extinción continúen existiendo de modo que esos seres humanos puedan, por así decir, disfrutar el placer de verlos o incrementar su conocimiento del mundo estudiándolos.

La segunda clasificación importante de teorías enfrentadas con el enfoque de derechos es la que se denominará *enfoque de deberes directos.* Al igual que los enfoques de deberes indirectos que se considerarán, los enfoques de deberes directos intentan prescindir de la apelación a los derechos de los animales como fundamento sobre el cual basar nuestras prácticas morales con ellos. Sin embargo, a diferencia de los enfoques de deberes indirectos, los enfoques de deberes directos sostienen que tenemos directamente deberes con los animales. Estos enfoques pueden diferir respecto de qué deberes directos tenemos, y de hecho difieren respecto de por qué tenemos los que tenemos. Es posible entonces, por ejemplo, que dos enfoques de deberes directos puedan dar explicaciones en conflicto sobre las bases de nuestro deber de preservar especies raras o amenazadas, mientras que concuerdan en que la preservación de, digamos, los tigres siberianos es un deber que tenemos directamente con esos animales y no un deber que tenemos

directamente sólo con la humanidad o, digamos, Dios. El utilitarismo y los intentos de basar los deberes con los animales en consideraciones sobre la crueldad y la bondad son los ejemplos más destacados e influyentes de enfoques de deberes directos. Éstos se examinarán en el siguiente capítulo. El presente capítulo se limita a la evaluación reflexiva de los enfoques representativos de deberes indirectos.

II
AGENTES MORALES Y PACIENTES MORALES

Un punto de partida útil es distinguir entre agentes morales y pacientes morales (la primera idea se explicó brevemente antes, sección II del cap. 4). Los agentes morales son los individuos que tienen una variedad de capacidades sofisticadas, que incluyen en particular la capacidad de aplicar principios morales imparciales en la determinación de lo que, en general, debe hacerse moralmente y, habiendo tomado esta determinación, escoger libremente o dejar de escoger el acto que se demande moralmente, tal como lo conciben. Debido a que los agentes morales tienen estas capacidades, es justo hacerlos moralmente responsables de lo que hacen, suponiendo que las circunstancias de que actúen como lo hacen en un caso particular no prescriban que actúen de otra manera. Si una acción es el resultado de una coacción, coerción o ignorancia inevitable, o un impedimento psicológico (por ejemplo, demencia temporal), entonces, el individuo podría con justicia ser excusado de que se le considere responsable de actuar como lo hizo en esas circunstancias. Sin embargo, en ausencia de tales condiciones excusadoras, los agentes morales son justa y merecidamente considerados responsables de sus actos. Dado que ellos son los que en última instancia deciden qué hacer, también son ellos quienes deben cargar con la responsabilidad moral de hacer (o no hacer) lo que hagan. Los seres humanos adultos normales son el paradigma de los individuos considerados agentes morales. Defender esta creencia nos llevaría demasiado lejos de la indagación presente, puesto que nos involucraría en debates que lidian con la existencia del libre arbitrio, por ejemplo, y con el tema de hasta qué grado la aplicación de la razón en nuestra toma de decisiones influye en nuestros actos. Aunque se trate de una presunción muy grande, se presumirá que los seres humanos adultos normales son agentes morales. Hacer esta presunción en el caso presente no implica favorecer alguna teoría en particular, puesto que todas las teorías examinadas en este capítulo y el siguiente la comparten.

Ahora bien, los agentes morales no sólo pueden hacer lo que es correcto o incorrecto, también pueden ser receptores, por así decirlo, de los actos correctos o incorrectos de otros agentes morales. Existe, entonces, una suerte de reciprocidad que sostienen los agentes morales. Yo puedo hacer lo que es correcto o incorrecto, y que yo haga uno u otro puede afectar o involucrar a otro; y él puede hacer lo que es correcto o incorrecto y lo que haga puede afectarme o involucrarme. Vamos a definir la noción de *comunidad moral* como lo que se compone de todos los individuos que son de interés moral directo o, alternativamente, como lo que se compone de aquellos individuos con quienes los agentes morales tienen deberes directos. Entonces, una posible especificación de quién pertenece a una comunidad moral es *todos los agentes morales y sólo los agentes morales pertenecen*. Ésta es la concepción de comunidad moral común a todos los

enfoques de deberes indirectos. En estos enfoques, cualquier individuo que no sea un agente moral se sitúa fuera del alcance del interés moral directo y ningún agente moral puede tener ningún deber directo con tales individuos. Cualquier deber que involucre a individuos que no son agentes morales es un deber indirecto hacia aquellos que sí lo son.

En contraste con los agentes morales, los *pacientes morales* carecen de los prerrequisitos que les permitirían controlar su propio comportamiento de manera que los hiciera moralmente responsables de lo que hacen. Un paciente moral carece de la capacidad de formular, ya no digamos aplicar, principios morales en su deliberación respecto de cuál, entre una serie de actos posibles, sería el correcto o apropiado realizar. En una palabra, los pacientes morales no pueden hacer algo correcto ni tampoco algo incorrecto. Sin duda, lo que hacen podrá ser en detrimento del bienestar de otros —por ejemplo, pueden provocar un sufrimiento agudo o incluso la muerte— y, sin duda, podrá ser necesario, en un caso dado, que los agentes morales tengan que usar la fuerza o la violencia para impedir que dicho daño se realice, ya sea en defensa propia o en defensa de otros (véase la sección VII del cap. 8); no obstante, incluso aunque un paciente moral cause un daño significativo a otro, el paciente moral no ha hecho algo incorrecto. Sólo los agentes morales pueden hacer algo incorrecto. Los infantes humanos, los niños pequeños y las personas mentalmente perturbadas o deficientes de todas las edades son casos paradigmáticos de pacientes morales humanos. Más controvertido es si los fetos humanos y las futuras generaciones de seres humanos califican como pacientes morales. Sin embargo, es suficiente para nuestros propósitos que algunos humanos sean vistos razonablemente de esta manera.

Los individuos que son pacientes morales difieren entre sí de formas moralmente pertinentes. De particular importancia es la distinción entre *a)* aquellos individuos que son conscientes y sintientes (es decir, pueden experimentar placer y dolor) pero carecen de otras capacidades mentales, y *b)* aquellos individuos que son conscientes, sintientes y poseen otras capacidades cognitivas y volitivas discutidas en capítulos anteriores (por ejemplo, creencia y memoria). Algunos animales, por razones que ya se expusieron, pertenecen a la categoría b; otros animales muy probablemente pertenezcan a la categoría a. El estatus moral de estos últimos animales se abordará en capítulos subsiguientes (secciones IV del cap. 7 y II y IV del cap. 9). Nuestro principal interés, en este capítulo y el siguiente, concierne al estatus moral de los animales de la categoría b. Por lo tanto, cuando se apele a la noción de *paciente moral* en la discusión que sigue, deberá entenderse que se aplica a los *animales de la categoría b y a los otros pacientes morales como estos animales en los aspectos pertinentes* —es decir, aquellos que tienen deseos y creencias, perciben, recuerdan y pueden actuar intencionalmente, tienen un sentido del futuro que incluye su propio futuro (es decir, pueden percatarse de sí mismos y son autoconscientes), tienen una vida emocional, tienen una identidad psicofísica a lo

largo del tiempo, un tipo de autonomía (a saber, autonomía de preferencia) y un bienestar experiencial del tipo que se aclaró en el capítulo 3. Algunos pacientes morales *humanos* satisfacen estos criterios —por ejemplo, los niños pequeños y aquellos humanos que, aunque sufran de una variedad de discapacidades mentales y por lo tanto no puedan calificar como agentes morales, poseen las capacidades recién enumeradas. Dónde traza uno la línea entre aquellos humanos que tienen estas capacidades y los que no ciertamente es una pregunta difícil, y es posible que no se pueda trazar una línea exacta (sobre este problema, véase la sección IV del cap. 9). Sin embargo, cómo debemos abordar esta pregunta en el caso de los seres humanos es igual a cómo debemos abordarla en el caso de los animales. Dado cualquier ser humano, lo que querremos saber es si su comportamiento puede describirse certeramente y explicarse parsimoniosamente haciendo referencia a la gama de capacidades que caracteriza a los animales (deseos, creencias, preferencias, etc.). En la medida que se pueda defender que en estos términos puede describirse y explicarse el comportamiento de un ser humano, y suponiendo que tenemos razones adicionales para negar que el ser humano en cuestión tiene las capacidades necesarias para tener agencia moral, en esa medida tenemos razones para considerar a ese ser humano como un paciente moral de cuatro patas, por así decirlo, junto con los animales. Como se afirmó previamente, algunos seres humanos *son* pacientes morales en el sentido pertinente y *es sólo a aquellos individuos que son pacientes morales en este sentido (es decir, que tienen las capacidades previamente enumeradas), ya sea que estos individuos sean humanos o no humanos, a quienes se hace referencia en este capítulo y en el que sigue cuando se habla de "pacientes morales"*.

Los pacientes morales no pueden hacer algo correcto o incorrecto, hemos dicho, y en este sentido difieren fundamentalmente de los agentes morales. Sin embargo, los pacientes morales pueden estar del lado receptor de actos correctos o incorrectos de agentes morales y por tanto, en este sentido, se asemejan a los agentes morales. Una golpiza brutal administrada a una niña, por ejemplo, es incorrecta incluso si la propia niña no puede hacer nada incorrecto, así como atender a las necesidades biológicas básicas de un anciano senil es supuestamente correcto, aun si una persona senil ya no puede hacer lo que es correcto. Entonces, a diferencia del caso de la relación que se sostiene entre agentes morales, la relación que se sostiene entre agentes morales, por un lado, y pacientes morales, por el otro, no es recíproca. Los pacientes morales no pueden hacer nada correcto o incorrecto que afecte o involucre a agentes morales, pero los agentes morales pueden hacer lo que es correcto o incorrecto de maneras que afecten o involucren a los pacientes morales.

Ahora bien, el enfoque de deberes indirectos, hemos dicho, limita la membresía de la comunidad moral a todos los agentes morales y sólo a los agentes morales. Así, los

pacientes morales, incluso los pacientes morales paradigmáticos (niños y deficientes mentales), no tienen ninguna significación moral directa; no tenemos deberes *directos* con ellos. Más bien, si tenemos, o en tanto tengamos, deberes que involucren a pacientes morales, incluso pacientes morales humanos, éstos son deberes indirectos que tenemos con los agentes morales.

Es en este contexto que podemos entender por qué el enfoque de deberes indirectos pone a los animales fuera de la clase de individuos de interés moral directo. Se sitúan fuera de las fronteras de la comunidad moral porque, de acuerdo con estos enfoques, son pacientes morales *y* porque sólo los agentes morales, sólo quienes se ubican en el tipo de relación recíproca en la que los agentes morales se ponen uno frente al otro, son miembros de esta comunidad. Esto no significa que no existan limitaciones morales en lo que podemos hacerles a los animales, no más de lo que significa que no existen limitaciones morales en lo que les hacemos a los humanos que son pacientes morales. Simplemente decimos que los fundamentos para tratar a los animales de algunas maneras pero no de otras, al igual que los fundamentos para hacerlo en el caso de, digamos, los niños pequeños, *no* yacen en cómo los afectan nuestros actos directamente. Es sólo si, o en tanto, lo que hacemos afecta a los *agentes morales* que podemos tener una base moral para decidir que algunas formas de tratar a los animales son permisibles mientras que otras no.

El enfoque de deberes indirectos, como se entiende aquí, no es *especista*,3 si por ese término entendemos el intento de trazar fronteras morales *solamente* sobre la base de consideraciones biológicas. Una posición especista, al menos el paradigma de tal posición, adoptaría la forma de afirmar que ningún animal es miembro de la comunidad moral porque ningún animal pertenece a la especie "correcta", a saber, *Homo sapiens*. Sin embargo, negar a los animales la membresía a la comunidad moral porque no son agentes morales no es negarles la membresía solamente sobre la base de que no pertenecen a la especie correcta; es negarles la membresía porque carecen de las capacidades cognitivas y otros prerrequisitos que sustentan la relación recíproca que sostienen los individuos que, de acuerdo con el enfoque de deberes indirectos, son miembros de la comunidad moral, a saber, los agentes morales. Queda completamente claro que esta manera de arbitrar quién es y quién no es de interés moral directo no es especista cuando recordamos que *algunos seres humanos* no califican para la membresía, pese al hecho de ser *Homo sapiens*. Es posible que estén operando otros prejuicios cuando se intenta limitar la membresía de la comunidad moral a todos los agentes morales y sólo a los agentes morales, pero el especismo, al menos en su forma paradigmática, no es uno de ellos.

El enfoque de deberes indirectos invita a diferentes tipos de crítica, algunas aplican a teorías individuales, otras a todas las teorías de este tipo por igual. Las objeciones de este

último tipo son las más fundamentales pero también las más controvertidas, puesto que descansan en la apelación a las intuiciones, en el sentido reflexivo, un procedimiento que, como vimos en el capítulo anterior (sección III), algunos filósofos encuentran deficiente. Pospondré el tratamiento de estas objeciones fundamentales hasta después de que haya examinado los enfoques de deberes indirectos en sus méritos individuales. Mi meta inicial será exponer las inadecuaciones de los enfoques representativos de deberes indirectos que no descansan en la apelación a las intuiciones o que descansan en ellas sólo cuando el filósofo cuya posición se está analizando reconoce la legitimidad de hacerlo; de esta manera no se me puede acusar de manipulación en contra de los proponentes de los enfoques de deberes indirectos.

Dos puntos preliminares se imponen. El primero concierne a la completud. Desde luego, existen otros enfoques de deberes indirectos además de los que se analizarán en las páginas siguientes. Por lo tanto, en términos del número de teorías consideradas, mi análisis debe juzgarse incompleto. Sin embargo, en términos de la importancia comparativa de las posiciones discutidas, puede atribuirse una completud razonable, dado que los enfoques que estamos por examinar son los ejemplos más fuertes, no los más débiles, del enfoque de deberes indirectos.

Segundo, aunque buena parte de la discusión que tenemos por delante se dedica al estatus moral de los animales, el estatus moral que está en juego no es sólo el de los animales. Los pacientes morales *humanos*, iguales a los animales en los aspectos pertinentes, ocupan una posición del mismo tipo que estos animales desde el enfoque de deberes indirectos. Al empeñarnos en desmantelar estos enfoques de tal modo que podamos llegar a reconocer la significación moral directa de los animales, también nos estamos empeñando en hacer lo mismo por estos seres humanos. Aunque algunos críticos de la preocupación por el estatus moral de los animales evidentemente no se dan cuenta de esto, estar "por" los animales no es estar "contra" los humanos. Por el contrario, la refutación de los enfoques de deberes indirectos no sólo avanza en el sentido de afirmar un pensamiento adecuado sobre el estatus moral de los animales, también asiste a nuestro entendimiento del estatus moral de los pacientes morales humanos. "Contra" lo que uno está, no es la humanidad, sino la presunción de que *algunos* humanos —aquellos que son agentes morales— tengan un estatus moral privilegiado. Afirmar un mejor entendimiento de por qué esta presunción es arbitraria no va a garantizar por sí mismo que ni los animales ni los pacientes morales humanos sean tratados mejor por los agentes morales; no obstante, parecería ser una precondición útil y posiblemente esencial para el progreso moral de nuestro trato con ellos.

Tres enfoques de deberes indirectos se examinarán. Éstos son: *1)* el egoísmo racional, tal como lo expone el filósofo contemporáneo canadiense Jan Narveson, *2)* el contractualismo, como lo entiende John Rawls, y *3)* la posición de Kant. Exploraremos

estas posiciones en el orden recién expuesto y evaluaremos los méritos de cada una. Más adelante en este capítulo (sección VI), se explicará y defenderá una objeción fatal para *todos* los enfoques de deberes indirectos.

III
EL ENFOQUE DE NARVESON: EL EGOÍSMO RACIONAL

La posición que defiende Narveson, a la que llama egoísmo racional, está pensada para sustentar un enfoque de deberes indirectos. De acuerdo con esta posición, "cada ser racional intenta maximizar sus utilidades, cualesquiera que éstas sean, es decir, satisfacer sus deseos, intereses, etc."4 Como consecuencia de adoptar esta actitud, de acuerdo con Narveson, el egoísta racional individual ve la necesidad de establecer acuerdos con otros egoístas racionales sobre "una serie de restricciones al comportamiento (de todos)",5 porque hacerlo contribuye a maximizar las utilidades del egoísta racional. Narveson quiere hacernos creer que esta serie de restricciones representa lo que actualmente entendemos por "moralidad". Los derechos también tienen su base en el interés propio de acuerdo con Narveson. "Hablar de derechos —dice— […] es hablar del fundamento de las demandas que tenemos que hacer por razones de interés propio, y que hacemos en diversos grados."6 En cuanto a por qué otros egoístas racionales deberían reconocer las demandas de un egoísta individual, esto es, como uno podría sospechar, porque supuestamente es en su interés propio racional hacerlo: "Ellos tienen interés en que nosotros las respetemos en su caso, un interés que racionalmente los induce a cerrar el trato, por así decirlo, y comprometerse a pagar el precio de respetar las nuestras".7

Una consecuencia de la posición de Narveson es que los individuos que no son capaces de establecer acuerdos, hacer demandas en su interés propio y, una vez que las han hecho, aplicar la presión apropiada para ver que éstas sean reconocidas por otros, no tienen posibilidad de tener derechos. Ahora bien, dado que los animales, de acuerdo con Narveson, no cumplen estas condiciones, no pueden calificar como poseedores de derechos. Es más, Narveson piensa que no pueden ser protegidos directamente por las restricciones que componen la moralidad. Como señala Narveson, "Esta perspectiva —es decir, el egoísmo racional— pone a los animales fuera del alcance de la moralidad sin que de ninguna manera se esté negando que sean capaces de sufrir, etc. En cambio, proporciona la base para un franco, y desde luego despiadado, rechazo de la pertinencia de su sufrimiento".8

Una lectura superficial de Narveson sugiere que está negando que los animales siquiera califiquen como pacientes morales. Sin embargo, algunas otras cosas que dice dejan claro que les permite este estatus. Narveson observa que "hay mucho espacio dentro de éste (es decir, dentro del egoísmo racional) para argumentar que seríamos mejores personas si respetáramos a los animales o que los animales son muy queribles y haríamos mejor tratándolos como mascotas que como cenas potenciales, etc."9 Estos señalamientos, incluido el desglose de *etc.* —por ejemplo, el egoísmo racional podría tener intereses de tipo estético, científico, sentimental o ecológico en los animales— dejan claro que Narveson no está negando que tengamos deberes hacia los animales, sólo

niega que podamos tener deberes directos con ellos. En sí mismo, el sufrimiento y, en general, el daño hecho a los animales no es de significancia moral; sólo si o en tanto el dañarlos sucede que afecta *nuestros* intereses es que tenemos una razón, aunque indirecta, para desaprobarlo.

Aunque Narveson no es tan claro en su alcance como uno podría desear, su explicación de nuestros deberes con respecto a los animales es, en los aspectos esenciales, la misma explicación que da de nuestros deberes con respecto a los humanos que, debido a que carecen del "equipamiento racional" correcto, tampoco califican como egoístas racionales. Los humanos en cuestión son los niños pequeños y los incompetentes mentales de todas las edades. Los deberes que tenemos en su caso son deberes indirectos y Narveson esboza su explicación de los fundamentos de nuestros deberes que involucran a estos pacientes morales. Si podemos mostrar que su posición en relación con los pacientes morales humanos es deficiente, podemos llegar al mismo veredicto en el caso de su posición en relación con los animales similares a estos humanos en los aspectos pertinentes. Ésta es la principal estrategia utilizada en el argumento crítico que sigue, pero también plantearé otra objeción a lo largo del camino.

Las razones de Narveson para reconocer los deberes indirectos con los niños humanos y los deficientes mentales de todas las edades se presentan en el pasaje a continuación:

> Existen razones de tipo elemental para extender el ámbito de la moralidad a los infantes e imbéciles, etc. Deseamos extenderla a los niños porque la mayoría de nosotros queremos tener a nuestros propios niños protegidos, etc. y no tenemos nada que ganar realmente porque se nos permita atacar a los niños de los otros; tenemos un interés en que los niños de los otros estén adecuadamente protegidos porque no queremos que crezcan como criminales o delincuentes, etc. (y queremos que sean personas interesantes y útiles). Y querremos que los débiles mentales generalmente sean respetados porque nosotros mismos podríamos volvernos así, así como por respeto a sus familiares racionales que tienen un interés sentimental en sus casos.10

¿Qué tan adecuada es la posición de Narveson? No mucho. Un rasgo de la explicación de egoísmo de Narveson, sabemos, es su creencia de que no todos los seres humanos son capaces de entrar en el tipo de acuerdo cuyos resultados quiere que identifiquemos con las reglas de moralidad. Un bebé recién nacido, por ejemplo, no puede hacerlo. Entrar en tales acuerdos requiere un grado de madurez física, mental y emocional que los muy pequeños todavía no han alcanzado. En qué momento exactamente un niño que está creciendo alcanza el grado requerido de madurez puede muy bien ser imposible de decir, pero parece seguro suponer que un niño de cuatro años de edad todavía no lo ha alcanzado.

Narveson presenta una serie de razones por las que los intereses de un niño normal de esta edad deberían ser protegidos. Éstas se ofrecen en la larga cita de más arriba. Sin embargo, aquí preguntaría por qué los intereses de un niño de esa edad deberían ser

protegidos si el niño resulta que es débil mental pero no tan débil como para carecer de deseos, creencias, emociones y las otras capacidades que poseen los animales (sección VI del cap. 2). Una de las razones que da Narveson es que "nosotros mismos podríamos volvernos así (débiles mentales)", y entonces nosotros tendríamos interés en asegurar que se protejan los intereses de los débiles mentales. Aun así, ¿quiénes son estos "nosotros" a los que se refiere Narveson? Sólo pueden ser los egoístas racionales, en otras palabras, aquellos seres humanos que han alcanzado el nivel de madurez que les permite determinar qué es en general en su interés propio y de esta manera entrar en acuerdos ventajosos. Supongamos que concediéramos que no estaría en el interés propio de un egoísta racional llegar a un acuerdo por medio del cual sus intereses no estuvieran protegidos si sucediera que se vuelve mentalmente deficiente. Entonces podríamos preguntar si este hecho nos proporciona, como egoístas racionales, una razón para proteger el interés de otros que son similarmente deficientes.

La respuesta es no. Pues posiblemente ningún egoísta racional podría actuar de una manera que fuera contraria a su interés en ser tratado bien en caso de que terminara siendo deficiente mental, si entrara en el siguiente acuerdo (y si suponemos que los acuerdos que hacen los egoístas se mantienen): los seres humanos que hayan alcanzado el nivel de maduración suficiente para establecer un acuerdo basado en su interés propio tendrán su interés protegido si subsecuentemente se vuelven deficientes mentales; sin embargo, esta protección no se extenderá a los seres humanos que son o se volvieron deficientes mentales antes de ser lo suficientemente maduros como para establecer el acuerdo que se basa en lo que es en su interés propio. No es posible que entrar en este acuerdo pueda ser contrario a los intereses del egoísta racional en tener sus intereses protegidos si sucediera que se volviera deficiente mental (y suponiendo que semejantes acuerdos se respeten), dado que *su* capacidad para entrar en este acuerdo asegura que *él ya* es uno de aquellos seres humanos cuyos intereses deben ser protegidos por los términos del acuerdo. *Él* está en posición de ganar una buena cantidad de seguridad, por así decirlo, a muy bajo costo. Y el hecho de que los deficientes congénitos, por ejemplo, estén en desventaja no influye en su razón ni en su conciencia: no necesita influir en su razón, dado que no hay nada lógicamente inconsistente, visto desde la perspectiva del egoísmo racional, en proteger los intereses de aquellos incompetentes mentales que una vez fueron capaces de entrar en acuerdos de interés propio al mismo tiempo que no se protegen los intereses de quienes nunca pudieron hacerlo; y esto no necesita influir en su conciencia dado que, puesto que él es un egoísta, lo que debe hacer es simplemente lo que está tratando de hacer: llegar a un acuerdo que favorezca la maximización de sus intereses. Entonces, si el egoísmo racional va a proporcionar un fundamento para proteger los intereses de todos los incompetentes mentales, que incluyen a los nacidos en esta condición, las bases para su protección deben buscarse en algún otro lugar que no

sea el interés del egoísta en ver que sea tratado bien, que sus intereses estén protegidos si sucediera que se vuelve mentalmente deficiente en algún momento posterior.

Esto nos lleva a la segunda razón de Narveson, a saber, que como egoístas racionales tendremos razones para proteger los intereses de los niños, incluidos los que son mentalmente deficientes, porque sus familiares racionales van a tener un "interés sentimental" en que sean tratados bien, y será en lo general en nuestro interés propio apoyar en todo lo que se requiera para mostrar respeto por este interés de los familiares. Además (un punto que Narveson no establece pero podría haberlo hecho), nosotros querríamos ver protegidos los intereses de estos pacientes morales si sucediera que estuviéramos emparentados con ellos, y, como egoístas racionales, no podríamos esperar que otros hicieran lo que nosotros mismos no estamos dispuestos a hacer. Esta última razón se examinará simultáneamente con el análisis de la que ofrece Narveson.

Existe una objeción fatal a cualquier intento de basar la protección de los niños en general y de los discapacitados en particular en los "intereses sentimentales" de otros, que es, después de todo, lo que Narveson debe hacer, dado el fracaso de su primera razón. Apelar a los "intereses sentimentales" hace que el deber de proteger a estos pacientes morales sea *totalmente contingente* a que otros seres tengan y continúen teniendo un "interés sentimental" en ellos. Donde falte este interés, existe una base egoísta para que también falte este deber. Y es una simple cuestión de hechos, aun cuando es lamentable, que este interés no sólo puede faltar, sino que a veces brilla por su ausencia. Supongamos que Smith no tiene ningún interés en la vida y el bienestar de un niño con quien sucede que está emparentado; digamos que tiene un hijo retardado al que desprecia. Y digamos que personalmente Smith ganaría mucho si concertara que su hijo se usara como objeto de una investigación trivial terriblemente dolorosa. ¿Qué argumento *podría* dar el proponente del egoísmo a por qué Smith no debería ofrecer a su hijo o, si es en mi interés propio ayudar a Smith a "cerrar el trato", a por qué no debería asistirlo? ¿Diría que participar en una conducta tan extremadamente inmoral no puede ser en el interés propio? Entonces, es ingenuo. Los engranes de la conducta correcta no están tan finamente embonados con aquellos del interés propio como para que no podamos beneficiarnos personalmente haciendo algo incorrecto. ¿Diría Narveson que es parte de la naturaleza humana tener un "interés sentimental" en la vida y el bienestar de nuestros hijos y por lo tanto que el tipo de caso imaginado nunca puede ocurrir? Entonces está a contracorriente de la dura realidad de la existencia humana. Incluso en el caso de los llamados niños normales, no pocos son no deseados, no queridos, abandonados; el caso de un niño retardado no es diferente. ¿Diría, entonces, que aunque todo esto sea cierto, aun así nunca se puede estar seguro de que será para provecho propio permitir que a los niños se les trate de formas que los dañan? Entonces está subestimando la astucia y malicia humanas. Pueden surgir ocasiones, y de hecho surgen, en donde uno puede estar

tan seguro como que el sol saldrá cada mañana de que dañar a los niños, o permitir que otros lo hagan, maximiza las utilidades propias. Suponiendo que ni Smith ni yo tengamos ningún "interés sentimental" hacia su hijo, suponiendo que permitirle que lo dañe será ventajoso para nosotros y reconociendo, como se argumentó más arriba, que la primera razón de Narveson no proporciona una base racional para proteger el interés de los niños retardados, entonces se sigue, dados los principios de la versión de egoísmo de Narveson, que ni Smith ni yo tenemos el deber de proteger el interés de su hijo.

Tal vez se objete que ninguna teoría moral por sí misma puede asegurar que la gente hará lo que es correcto y evitará hacer lo que es incorrecto, algo que, podría alegarse, supone la objeción precedente. Sin embargo, esto sería malinterpretar el punto de lo que se ha argumentado. Lo que se ha argumentado es que el intento de Narveson de basar nuestros deberes indirectos con los deficientes mentales, deberes que *él* reconoce y de los que intenta dar cuenta, es racionalmente defectuoso. No es que su teoría no sea capaz de hacer lo que a ninguna teoría se le debe pedir que haga, a saber, asegurar que todos hagan lo que es correcto y eviten hacer lo que es incorrecto. Más bien, su teoría no es capaz de dar una explicación satisfactoria de nuestros deberes que involucran a los seres humanos deficientes mentales, considerada en sus propios términos (es decir, *incluso suponiendo* que estos deberes sean deberes indirectos). (El mismo tipo de argumento puede darse en contra de los intentos de basar los deberes de niños "normales" en los "intereses sentimentales" de otros.)

Sin embargo, hay más problemas con el intento narvesoniano de reducir la moralidad a los dictados del egoísmo racional, problemas concernientes a lo que podría permitir su teoría en el caso del tratamiento de agentes morales. Desde el punto de vista de Narveson, los acuerdos que un egoísta racional dado debería alcanzar con otros son contingentes a lo que el primero juzgue que sea en su propio interés (presumiblemente en el largo plazo). Imaginemos un egoísta que sucede que tiene los beneficios de riqueza, esparcimiento, educación, acceso a la mejor atención médica y otros bienes que caracterizan la existencia de la clase media alta. Supongamos que la mayoría de otros egoístas racionales tiene ventajas similares mientras que una pequeña minoría carece de estos beneficios y vive en una pobreza abyecta. Y supongamos, por último, que la mayoría juzga que, en general, los siguientes tipos de acuerdos servirían mejor a sus intereses: se instaurará una policía que favorezca su retención de la riqueza, su acceso a la educación y otros similares, mientras que les niega estos beneficios a la minoría egoísta que actualmente carece de ellos. Un sistema rígido de clases o casta se ha acordado, que incluye la maquinaria legal y social necesaria para promover los fines de los más aventajados al mantener a los desaventajados en su lugar. Ahora bien, uno podría preguntar si semejante acuerdo podría realmente estar en el interés de largo plazo de aquellos egoístas racionales que sucede que ahora están desaventajados. Sin embargo, no

hay ninguna razón por la que esto sea imposible, incluso garantizando que aquellos que actualmente están aventajados tuvieran que pagar un determinado precio en términos de su seguridad dado que, por ejemplo, una revuelta por parte de los desaventajados siempre es posible. Y los aventajados también tendrían que renunciar a una porción de su tiempo y riqueza para garantizar una estructura leal y capacitada de abogados, agentes del orden público y legisladores que protejan eficazmente el interés de estos egoístas racionales. Pese a estos costos, todavía es posible, en general, que todos esos acuerdos estén en el interés propio de cada egoísta racional aventajado y cada uno de ellos lo juzgue así.

Las implicaciones de semejantes acuerdos seguramente habrán de ofender nuestro sentido de justicia. Aunque los acuerdos sociales y políticos que favorecen los intereses de los aventajados sobre los desaventajados tal vez no sean injustos en todos los casos, los acuerdos sociales y políticos *diseñados* con el propósito prioritario de favorecer a los aventajados mientras les niega a otros las oportunidades para conseguir los beneficios de los que disfrutan los aventajados (por ejemplo, riqueza y atención médica adecuada) son paradigmas de la injusticia social y política. Discriminan arbitrariamente a algunos con el fin de promover los intereses de otros y así nos presentan instituciones políticas y sociales injustas y extremadamente inequitativas. Que una posición moral determinada implique que semejantes acuerdos son moralmente permisibles proporciona las bases para interponer una objeción moral muy grave en su contra.

La versión de Narveson del egoísmo racional implica esto. Como egoísta racional aventajado, mi decisión de establecer un acuerdo con otros egoístas racionales, así como qué acuerdos hacer, sólo *puede* decidirse sobre la base de qué está, o qué juzgo yo que está, en mi propio interés. Siendo así, no se puede ofrecer ninguna razón convincente de por qué no podría limitar mis acuerdos a aquellos egoístas racionales que sucede que tienen ventajas similares a las mías, acordar con ellos lo deseable que sería mantener a una minoría dada de otros egoístas racionales en su posición actual desventajosa y, como consecuencia, también acordar que sería deseable instituir las medidas represivas necesarias para lograr este objetivo. Entonces, el egoísmo racional, al menos en la forma que lo esboza Narveson, tiene implicaciones inaceptables, incluso si limitamos nuestra atención a las implicaciones que tendría esta posición en cómo pueden ser tratados los *agentes morales*. Una "explicación de la moralidad" que no sólo no puede incorporar adecuadamente a los pacientes morales humanos que no son egoístas racionales sino que tampoco es capaz de asegurar un trato equitativo a los seres humanos que sí lo son, a fin de cuentas, no puede ser una teoría satisfactoria de la moralidad; ni tampoco puede, entonces, ser una base satisfactoria sobre la cual "excluir a los animales".

La réplica más obvia a esta última objeción, y a la crítica anterior a su posición sobre cómo nuestros deberes involucran a los seres humanos retardados, no está a disposición

de Narveson. La réplica es que nuestras intuiciones sobre qué es incorrecto o injusto no deberían tener ningún papel en la evaluación de la adecuación de las teorías morales. Aunque algunos filósofos toman esta posición, Narveson no figura entre ellos. Él en general simpatiza con la apelación a nuestras intuiciones, pues cree que nuestras intuiciones nos proporcionan un lugar razonable desde el cual comenzar a construir nuestra teoría y una piedra de toque válida para probar una teoría una vez que ha sido construida.11 A sabiendas de lo anterior, se sigue que Narveson no quiso ni pudo discutir la propiedad de evaluar su propia teoría en términos de qué tan bien se ajusta a estas intuiciones. Si descubriera que no se ajusta, debería reconocer que su falla en este sentido es un defecto grave.

IV
LA POSICIÓN DE RAWLS: EL CONTRACTUALISMO

La objeción final levantada contra la versión de Narveson del egoísmo racional involucra reconocer que los egoístas racionales aventajados podrían establecer acuerdos que redundaran injustamente a su favor, dándoles un acceso injusto a ciertos beneficios (por ejemplo, riqueza o esparcimiento) mientras que se les niega a otros. Sin embargo, supongamos que nos imaginamos que los egoístas racionales que nos conciernen no son personas del mundo ordinario. Podríamos imaginarlos como personas incorpóreas que existen más allá de nuestro mundo o antes de que éste empezara a existir. Imaginemos también que la tarea que tienen estas personas frente a sí es escoger principios de justicia que gobernarán las instituciones básicas de la sociedad en la cual algún día estarán "encarnados". E imaginemos, finalmente, que mientras estaban en su estado incorpóreo estas personas no sabían ningún hecho particular sobre cómo serían cuando encarnaran. A diferencia del egoísmo racional de Narveson, esta nueva especie de egoístas racionales no sabe si serán, digamos, blancos o negros, hombres o mujeres, ricos o pobres, cuando les llegue el día de nacer dentro de una sociedad cuyos principios básicos de justicia deben seleccionar. Ni siquiera saben cuándo van a nacer, aunque sí saben que la sociedad de la que serán ciudadanos un día será materialmente próspera. Ignorantes como estarían estos egoístas en lo concerniente a su propia posesión a la larga de los diversos beneficios y limitaciones que les incrementarían o menguarían su propio bienestar individual, difícilmente estarían en posición de hacer lo que los egoístas racionales de Narveson pueden hacer. Estos últimos podrían seleccionar los acuerdos sociales y políticos que promoverían injustamente sus intereses sobre los intereses equivalentes de otros que no fueran aventajados en ese momento. Esta nueva especie de egoístas racionales no puede hacer esto. Dado que no conocen ningún hecho particular sobre cómo serían, estos egoístas racionales simplemente no están en posición de escoger principios de justicia que arbitrariamente favorecerían a los que son ricos, digamos, por encima de los que son pobres, para actuar en pos de sus intereses propios. De hecho, dado que no saben si serán ricos o pobres, difícilmente sería sabio para ellos escoger principios que favorecerían a los miembros de una clase por sobre los de la otra. Así, esta manera de ver al egoísta racional parece ser inmune a la objeción final levantada en contra de la versión del egoísmo racional de Narveson.

Quienes están familiarizados con *Teoría de la justicia* de John Rawls reconocerán que la situación imaginaria descrita en el párrafo anterior proporciona una manera de interpretar lo que Rawls denomina "la posición original" y contribuye a indicar por qué Rawls introduce este recurso heurístico. Subyacente al enfoque de Rawls de una teoría general de la justicia está la necesidad de que la selección misma de principios de justicia asegure la imparcialidad. Si permitimos que quienes escogen los principios de justicia

sepan que ellos van a ser, digamos, hombres blancos educados de la clase acomodada, entonces, dado que ellos escogerán estos principios sobre la base de lo que es más probable que promueva sus intereses, los principios que escogerían serían los que favorecerían a los miembros de ese grupo particular. Sin embargo, si al operar desde atrás de un "velo de ignorancia", los individuos en la posición original no saben ningún hecho *particular* sobre su identidad subsecuente, no pueden estar en la posición de escoger principios que arbitrariamente favorezcan sus intereses particulares. Así es como el velo de la ignorancia está diseñado para garantizar una base imparcial en la selección de los principios básicos de justicia.

La condición de que quienes están en la posición original sean ignorantes de cualquier hecho particular sobre su identidad futura también se extiende a la ignorancia de cómo les va a ir respecto de la "lotería natural". Hasta donde saben, podrían nacer bellos o feos, intelectualmente dotados o tontos, agraciados por talentos atléticos o físicamente discapacitados. Dado que los individuos no han *hecho* nada para merecer las capacidades naturales (o su carencia) con las que van a llegar al mundo, la posesión (o no posesión) de dichas capacidades no puede proporcionar una base justa sobre la cual seleccionar los principios básicos de justicia. La ignorancia de cómo le va a ir a cada individuo respecto de la posesión de estas capacidades, para asegurar la imparcialidad, debe incluirse en lo que estos individuos desconocen cuando, operando desde detrás del velo de la ignorancia, escogen estos principios. Entre las cosas que *sí saben*, en la visión de Rawls, está que en algún momento serán miembros de la sociedad cuyos principios básicos de justicia están decidiendo *y* que, como futuros miembros de esta sociedad, serán seres humanos.

Uno pensaría, dado lo precedente, que los principios de justicia seleccionados por quienes están en la posición original aplicarían a *todos* los seres humanos, así como también se les atribuirían los deberes directos de justicia a *todos:* agentes morales humanos y pacientes morales humanos. Sin embargo, de hecho, Rawls evidentemente piensa de otra manera. En un ensayo que precede a *Teoría de la justicia,* Rawls explícitamente limita a los agentes morales el universo de individuos a quienes se les deben deberes directos. Escribe "es una condición necesaria y suficiente" para calificar como objeto de deberes directos de justicia que uno "sea capaz, en un grado mínimo determinado, de un sentido de justicia".12 Es decir, uno debe entender qué es la justicia, ser capaz de poner en operación consideraciones de justicia en sus deliberaciones y actuar en concordancia, al menos en un grado mínimo determinado, para ser merecedor de deberes de justicia. O, para poner el mismo punto en términos ya explicados previamente, uno debe ser un agente moral para que otros agentes morales tengan deberes de justicia hacia ellos. Puesto que no todos los seres humanos son agentes morales, o "personas" en el sentido de Rawls, se sigue, dadas las posiciones expresadas

por el autor en este ensayo anterior, que no todos los seres humanos son dignos de deberes de justicia.

En *Teoría de la justicia*, Rawls dice algunas cosas que sugieren que se aparta de esta primera posición. La más significativa en este sentido es su afirmación de que "no he sostenido que la capacidad de un sentido de la justicia [o, lo que viene a ser lo mismo en la interpretación presentada aquí, la capacidad de agencia moral] sea necesaria para tener derecho a los servicios de la justicia".13 Sin embargo, esta declaración debe contextualizarse con lo que Rawls continúa diciendo luego sobre los individuos que carecen de un sentido de justicia. "[…] *parece* —escribe— que no se nos exige, sin embargo, que se haga una estricta justicia a criaturas que carezcan de esta capacidad."14 Como observa Edward Johnson, filósofo de la Universidad de Nueva Orleans, en su discusión crítica de Rawls, "esto es desconcertante. Aunque la posesión de un sentido de justicia no sea necesaria para ser acreedor de justicia, no se nos exige 'que se haga una estricta justicia a criaturas que carezcan de esta capacidad'. ¿Entonces qué? ¿Justicia 'laxa' o absolutamente ninguna justicia?"15 La sospecha es que lo que Rawls suprime en un suspiro lo reafirma en el siguiente. Pues sólo puede *parecer* que no le debemos estrictos deberes de justicia a criaturas que carecen de la capacidad de un sentido de justicia si *pareciera* que tener esta capacidad es una condición necesaria para ser acreedor de estos deberes. Entonces, aunque el Rawls de *Teoría de la justicia*, a diferencia del Rawls del ensayo previo, se abstiene de sostener explícitamente que es necesario tener esta capacidad para ser acreedor de deberes de justicia, la evidencia disponible indica que sigue cortejando esta posición. La sospecha gana soporte adicional cuando observamos que en *Teoría de la justicia* Rawls afirma que "La única contingencia decisiva [es decir, decisiva en relación con quién es acreedor de deberes directos de justicia] es la de tener o no la capacidad de un sentido de la justicia".16 Pero si ésta es la *única* contingencia decisiva, entonces tener esta capacidad no puede verse meramente como una condición suficiente para ser merecedor de estos deberes; debe verse también como necesaria. Por lo tanto, pese a algunas vacilaciones por parte de Rawls, no sería implausible interpretar que continúa suponiendo que tener la capacidad de un sentido de justicia, o de agencia moral, es una condición tanto suficiente como necesaria para ser parte de la clase de individuos con quienes se tienen deberes de justicia.

Debido a que Rawls no es inequívoco en esta cuestión de importancia, la justicia y la precaución dictan que distingamos entre dos posiciones que podría estar sosteniendo, una fuerte y una débil. La posición fuerte es que ser un agente moral es una condición necesaria y suficiente para ser acreedor de deberes de justicia. La posición débil es que ser un agente moral es una condición suficiente pero sólo "parece" ser necesaria. En cualquier posición, las implicaciones para los animales, tal como existen en el mundo real,

no son muy prometedoras. Dado que los animales no son agentes morales, la posición fuerte implica que no tenemos deberes de justicia con ellos, mientras que la posición débil implica que "parece" que no. Ninguna posición, se argumentará en lo que sigue, es consistente con la propia explicación de Rawls de lo que él llama "deberes naturales", y ambas descansan en una negación arbitraria de la importancia moral directa de los animales, y los humanos como ellos en los aspectos pertinentes, cuando se trata de preguntas de justicia. Sin embargo, antes de regresar a estos asuntos, existe un problema más de interpretación que requiere nuestra atención.

En la visión de Rawls, ni la posición fuerte ni la débil caracterizadas más arriba conllevan que no tenemos deberes morales con los pacientes morales, incluidos los animales.17 Lo que Rawls no llega a dejar claro es si esos deberes que tenemos relativos a los animales son deberes directos o indirectos. Por lo tanto, no queda claro si Rawls debería incluirse entre los proponentes de los enfoques de deberes indirectos. Sin embargo, a continuación se expondrán razones que muestran que Rawls debe comprometerse con un enfoque de este tipo para que su posición en su conjunto, tal como él la entiende,18 sea consistente. Para mostrar esto, inicialmente voy a dar por hecho que el deber de no ser cruel es considerado por Rawls un deber directo.19 Luego se mostrará que esto haría que toda la posición en su conjunto fuera inconsistente, nuevamente, tal como él la entiende. Una vez que se haya mostrado esto, continuaré diagnosticando la fuente de la arbitrariedad que contamina la visión de Rawls del estatus moral de los pacientes morales en general y de los animales en particular.

Después de haber observado, en *Teoría de la justicia*, que "parece que no se nos exige, sin embargo, que se haga una estricta justicia" a criaturas que no son agentes morales, Rawls continúa afirmando: "[…] de esto no se sigue que no haya, en absoluto, exigencias respecto a ellas [es decir, las especies animales] […] Desde luego, es injusto conducirse cruelmente con los animales, y la destrucción de una especie entera puede ser un gran mal".20 Así, aunque los animales no son agentes morales, y por tanto no son merecedores de estricta justicia —o al menos "parece" que no lo son—, sí tenemos deberes en su caso, que incluyen el deber particular de no ser cruel con ellos. Si suponemos, por el momento, que este último es un deber que tenemos directamente con los animales, entonces, la posición de Rawls sería ésta: tenemos algunos deberes directos con los animales, pese al hecho de que no son agentes morales (es decir, personas), pero no tenemos un deber de justicia con ellos, o al menos "parece" que no.

Esta diferencia entre quienes son merecedores del deber de justicia, por un lado, y quienes son merecedores del deber de no ser tratados con crueldad, por el otro, contradice lo que señala Rawls sobre estos deberes en otra parte de *Teoría de la justicia.* En la sección 19 de esa obra ("Principios para las personas: los deberes naturales") Rawls presenta dos características de lo que él llama *deberes naturales.* Primero, "se nos

aplican con independencia de nuestros actos voluntarios" y segundo "se dan entre las personas con independencia de sus relaciones institucionales; surgen entre todos los hombres considerados como personas morales iguales".21 La primera característica distingue los deberes naturales de los deberes que surgen como resultado del desempeño de un acto voluntario, tales como el deber de mantener una promesa; la segunda distingue los deberes naturales de los deberes que tenemos como resultado de estar ocupando un determinado lugar en un orden institucional, tales como el deber de un empleado con su empleador.

Rawls enlista ejemplos de deberes naturales. De particular importancia para los propósitos actuales es que el listado incluye el "deber natural de no ser crueles"22 y "el deber de justicia"23 El dilema que Rawls enfrenta debería ser ya evidente. Los deberes naturales, dice, se sostienen entre *personas:* "entre todos los hombres considerados como personas morales iguales". Pero los animales no son personas, razón por la cual no se nos exige o al menos "*parece* que no se nos exige […] que se haga una estricta justicia". Sin embargo, si tanto el deber de no ser cruel como el deber de justicia son deberes naturales, si los deberes naturales se sostienen por igual entre todas las personas, y si el hecho de que los animales no sean personas echa dudas sobre o socava el que tengamos deberes naturales de justicia con ellos, entonces, el hecho de que los animales no sean personas *también* debería echar dudas o socavar el que tengamos el deber natural de no ser crueles con ellos. Con todo, Rawls admite que tenemos el deber de no ser crueles con los animales. Sin embargo, si el hecho de que los animales no sean personas *no* muestra por sí mismo o levanta la sospecha de que no tenemos el deber natural de justicia contra ser crueles con los animales, entonces el propio hecho por sí mismo no puede mostrar o levantar la sospecha de que no tenemos el deber natural de justicia con ellos. No obstante, Rawls niega que tengamos el deber de justicia con ellos (la posición fuerte) o afirma que al menos "parece" que no (la posición débil). El dilema que Rawls debe enfrentar, entonces es que él simplemente no puede tener ambas posiciones. *O bien* ser una persona es una consideración decisiva para determinar con quiénes tenemos o "parecemos" tener deberes naturales, en cuyo caso no puede creer que tengamos el deber directo con los animales de no ser crueles con ellos *o bien* ser una persona no es una consideración decisiva, en cuyo caso no puede defender ni la posición fuerte ni la débil en relación con los animales y el deber de justicia. Cualquiera que sea la alternativa que escoja Rawls, debe ser una o la otra, no ambas.

Dos réplicas que buscan desactivar este dilema vale la pena considerar. Primero, podría objetarse que el deber de justicia sólo puede darse entre individuos que pueden ser recíprocos en el ejercicio de este deber y que ésta es una diferencia pertinente entre este deber y el deber de no ser cruel. En el caso de este último deber, esta objeción plantea que tenemos el deber con los animales pese al hecho de que ellos no lo tengan (ni

cualquier otro deber) con nosotros. Sin embargo, en el caso del deber de justicia, no lo tenemos con los animales porque ellos no pueden tener este deber con nosotros.

Esta réplica continúa en la dirección de defender una concepción desigual de los dos deberes naturales en cuestión. Lo que uno quiere es una explicación de por qué el hecho de que los animales no puedan deber el deber de justicia deja afuera el que a ellos se les pueda deber este deber (o al menos "parezca") si el hecho de que ellos no puedan debernos el deber a no ser crueles no deja afuera (o no "parece" dejar afuera) que a ellos se les deba este deber. La objeción recién esbozada no nos proporciona una explicación, y es difícil imaginar cómo podría formularse dicha explicación. Las dos explicaciones que podrían parecer más prometedoras no están a disposición de Rawls, dado su análisis de los deberes naturales. No podemos decir que no tenemos ningún deber de justicia con los animales porque ellos se ubican fuera de determinada política u otros tipos de acuerdos existentes de hecho; los deberes naturales no dependen para su obligatoriedad de tales acuerdos. Tampoco podemos decir que no tenemos ningún deber de justicia con los animales porque nosotros, como personas reales en el mundo real, no hemos establecido ningún "acuerdo" con ellos: los deberes naturales no dependen para existir del desempeño o no desempeño de ningún acto voluntario por parte de nadie en el mundo real. A sabiendas de esto, debería quedar claro que ninguna apelación a *nuestros* actos o *nuestras* instituciones puede proporcionar bases para quitarles el derecho a los animales cuando se trata del deber natural de justicia o de cualquier otro deber natural.

La segunda réplica no atiende las contingencias del mundo real y se refiere en cambio a la situación hipotética de la posición original. A los animales se les debe el deber de no ser crueles pero no el deber de justicia, de acuerdo con esta segunda réplica, porque éste es el juicio al que llegarían quienes estarían en la posición original. Después de todo, dado que las partes originales son personas que cuidan de sus intereses propios y que saben que serán seres humanos cuando estén "encarnados" en el mundo real, verán el deber de justicia de una manera que se estima que promoverá su interés propio como seres humanos que se sabe que serán. Entonces, excluir a los animales de aquellos a los que se les debe el deber de justicia podría difícilmente ser contrario al interés propio de las partes originales.

Esta objeción amerita dos réplicas en esta coyuntura. Primero, apela a los acuerdos alcanzados por los que están en la posición original, acuerdos que supuestamente afirman que tenemos el deber natural de no ser crueles con los animales, pero niegan que tengamos el deber natural de justicia con ellos; tales apelaciones simplemente no abordan el dilema planteado antes. Cualesquiera sean los acuerdos a los que lleguen, los contratistas de la posición original deben al menos ser consistentes en relación con las bases que tienen para alcanzarlos; y no pueden ser consistentes en este sentido si, sin citar ninguna diferencia pertinente, *afirman* que ser una persona es una consideración

decisiva para determinar a quién se le debe un deber natural (justicia) pero *niegan* que ser una persona sea una consideración decisiva para determinar a quién se le debe otro deber natural (el deber de no ser cruel). Dado que la mera apelación a los acuerdos hipotéticos de quienes están en la posición original no cita, ya no digamos defiende, una diferencia pertinente en relación con el alcance de los dos deberes en cuestión, tal apelación no proporciona ninguna salida al dilema planteado contra Rawls. Segundo, si, siguiendo a Rawls, suponemos que quienes están en la posición original saben que serán seres humanos cuando "encarnen" en el mundo real, necesitamos preguntar qué bases posibles pueden tener las partes originales para acordar que el deber natural de no ser cruel incluya un deber *directo* de no ser cruel con los animales. Los deberes que estas partes reconocerían deben ser contingentes respecto de qué deberes está en su interés propio reconocer. No obstante, si de acuerdo con la hipótesis propuesta quienes están en la posición original nunca van a volverse animales, y lo saben, entonces, no pueden tener ninguna razón de interés propio para reconocer el deber *directo* a no ser crueles con los animales; es decir, un deber que se les debe directamente a los animales *independientemente* de los intereses humanos. Entonces, si el deber de no ser cruel es un deber natural, que es lo que dice Rawls, y si tenemos este deber directamente con los animales, que es lo que estamos suponiendo que cree, entonces, las bases para que tengamos este deber directamente con los animales no se van a encontrar preguntando sobre el supuesto "resultado del acuerdo hipotético" alcanzado entre las personas que persiguen sus intereses propios en la posición original. No puede esperarse un contrato que incluya deberes directos con los animales si la única base para escoger deberes es la vara con que se mide el interés humano. Por lo tanto, en vista de las dos objeciones levantadas contra la segunda réplica, Rawls no puede evitar el incordio del dilema lanzado contra él recurriendo a lo que suceda o no suceda en la posición original.

Entonces, el dilema planteado arriba parece ser intransigente a los intentos de desactivarlo o suavizarlo, si el deber de no ser cruel con los animales es visto por Rawls como un deber que tenemos directamente con los animales. Sin embargo, este dilema podría evitarse si Rawls viera este deber como un deber indirecto. No queda claro si lo ve así. En algún punto en *Teoría de la justicia*, establece que "[L]a capacidad de sentimientos de placer y de dolor, y de las formas de vida de que son capaces los animales, imponen evidentemente" *algunos* deberes en nosotros, incluido el deber de no ser crueles con ellos.24 Una interpretación natural de esta declaración es que *estos hechos* sobre los animales *por sí mismos* imponen ciertos deberes en nosotros, en cuyo caso los deberes que estos hechos imponen parecerían ser deberes directos que tenemos con los animales. Sin embargo, por razones ya aducidas, Rawls no puede recurrir a esta interpretación excepto al precio de volver su posición, como él la entiende, inconsistente. Si suponemos, entonces, que cuando enfrentamos la opción entre *1)* abandonar sus

posiciones débil o fuerte concernientes a la justicia y los animales, por un lado, o *2)* abandonar su presunta visión de que al menos algunos deberes respecto de los animales son deberes directos, por el otro, Rawls escogería la opción que es menos dañina para su posición en su conjunto, tal como él la entiende, entonces lo razonable es suponer que escogería la segunda alternativa. Si Rawls tomara esta opción uno podría conceder que al menos tiene una posición consistente en lo que se refiere a nuestros deberes en relación con los animales y otros pacientes morales. Sin embargo, sigue habiendo serios cuestionamientos concernientes a la adecuación de su enfoque.

Para empezar, la exclusión que hace Rawls de los pacientes morales *humanos* de la clase cuyos miembros son merecedores del deber de justicia es resultado de una incapacidad para distinguir claramente entre *1)* las capacidades necesarias para que uno pueda *escoger* entre principios de justicia alternativos y *2)* las capacidades necesarias para que uno sea *merecedor* de deberes de justicia. Rawls desde luego está en lo correcto al creer que los individuos en la posición original que son llamados a escoger los principios de justicia tienen que tener un sentido de justicia y una concepción de su propio bien expresada en un plan de vida general, aunque cada uno sea ignorante de los detalles específicos del plan que tendrán de hecho cuando lleguen a estar en el mundo real.25 Aun concediendo esto, no se sigue que sólo los agentes morales sean merecedores de deberes de justicia o incluso que "parezca" ser así. De hecho, no sólo no se sigue esto, sino que existen abundantes razones para creer que quienes están en la posición original tendrían razones de interés propio para negarlo. Considérese: quienes están en la posición original no saben cómo les va a ir como resultado de la lotería natural cuando estén "encarnados". Hasta donde saben, podrían resultar ser *pacientes* morales humanos cuando lleguen a ser, pese al hecho de que en su condición preencarnada tengan las capacidades de agentes morales. Si suponemos que quienes están en la posición original escogen principios de justicia con vista a lo que estará en su interés propio *después* de que hayan "encarnado", harían bien en elegir principios que reconozcan un deber directo de justicia con los pacientes morales humanos. No hacerlo sería correr serios riesgos de no tener los intereses propios adecuadamente protegidos en el estado encarnado, si uno resulta ser, digamos, un tarado. Es más, quienes están en la posición original *serán* niños, si van a nacer humanos, ya sea normales o no, en algún momento de su vida. En vez de permitir que la protección que les ofrecería la moralidad en su juventud fuera contingente a los "intereses sentimentales" de sus padres, como, por ejemplo, serían en la visión de Narveson, un participante sensible de los acuerdos escogería principios que les impusieran deberes de justicia *incluso* en el caso de cómo debería tratarse a estos seres humanos. Mientras que *los que escogen* los principios deben tener un sentido de justicia, *aquellos a quienes se les deben* deberes de justicia no necesitan tenerlo. Una condición *suficiente* para ser merecedor de tales derechos es tener

un bienestar —que uno sea el sujeto que experimenta una vida que va bien o mal para uno como individuo— independientemente de si se tiene también una concepción de qué es esto. Reconocer esta condición como suficiente sería una posición eminentemente razonable para cualquiera que, al operar como parte con interés propio desde atrás del velo de la ignorancia, fuera llamado a escoger principios de justicia y a decidir quiénes son merecedores de deberes de justicia. Sólo si les permitimos a quienes están en la posición original que sepan que serán *agentes* morales humanos, no *pacientes* morales humanos, podrían tener una razón de interés propio para afirmar que los deberes de justicia se le deben a los primeros pero no a los segundos. Sin embargo, el velo de la ignorancia, si existe para asegurar la imparcialidad en la selección de los principios de justicia, que incluyen quiénes están cubiertos por estos principios, no permitiría este conocimiento.

Una vez que reconocemos que quienes están en la posición original tendrían razones de interés propio para exigir que a los pacientes morales humanos se les acrediten deberes de justicia, veremos también que los animales como estos humanos en los aspectos pertinentes no pueden ser excluidos de que se les acrediten los mismos deberes, a no ser que se esté cometiendo una arbitrariedad. La única razón evidente que las partes originales podrían tener para juzgar el caso de los animales como diferente es si suponemos, como lo hace Rawls, que quienes están en la posición original saben que serán seres humanos, ya sea agentes o pacientes. No obstante, esto sería predisponer la argumentación en contra de reconocer los deberes de justicia con los animales desde el inicio. Permitir que quienes están en la posición original sepan a qué *especie* van a pertenecer es permitirles un conocimiento que no es diferente en tipo de permitirles saber de qué raza o sexo van a ser. Si el conocimiento de estos últimos detalles debe excluirse por medio del velo de la ignorancia, para asegurar un procedimiento justo en la selección de los principios de justicia, entonces, el conocimiento del primer detalle debe excluirse también. El velo de la ignorancia no puede ser lo suficientemente opaco si, mientras que les niega a muchos el acceso a gran cantidad de las contingencias particulares de su vida porque su conocimiento los predispondría en la selección de los principios de justicia, no obstante les permite saber que pertenecerán a la especie *Homo sapiens.* El hecho de que a partir de cómo concibe Rawls su teoría los animales no sean, o al menos "parezca" que no son, merecedores de estricta justicia difícilmente resulta sorprendente. Las cartas, tal como se repartieron en la posición original, no los favorecen.

Tal vez se objete que suponer que cualquier persona en la posición original pueda volverse un animal no humano volvería incoherente justamente el punto esencial de la posición original. Dado que a las personas en esa posición se les pide que escojan principios básicos de justicia, principios que, entre otras cosas, pondrán los fundamentos de las instituciones políticas y sociales que van a gobernar la distribución de daños y

beneficios entre aquellos que puede decirse significativamente que son los beneficiarios por derecho propio, puede excluirse la consideración de los animales. Más allá de cualquier otra cosa que podamos querer decir de los animales, podría declararse que ellos no pueden tener "una buena vida" y por lo tanto no pueden ser beneficiarios en el sentido pertinente. Negar que son merecedores de deberes de justicia por tanto, no es arbitrario.

Esta respuesta tiene un punto, hasta cierto punto. En el mejor de los casos es dudoso que podamos ver razonablemente, digamos, a las langostas o las moscas como poseedoras o no poseedoras de una vida que es mejor o peor para ellas, consideradas como individuos. Sin embargo, la situación con respecto a otros animales es muy diferente. Ya se ha argumentado a favor de considerar a los animales mamíferos en particular como seres conscientes y sintientes; poseedores de deseos o preferencias que pueden ser satisfechas o frustradas; poseedores de diversas capacidades cognitivas superiores, que incluyen la memoria y la capacidad de formarse creencias, entre ellas, creencias relativas a su propio futuro; como agentes en el mundo, en el sentido de que pueden actuar intencionalmente en la persecución de la satisfacción de sus deseos o preferencias; y como individuos que tienen una identidad psicofísica en el tiempo. Por lo tanto, en el caso de estos animales, tiene mucho sentido verlos como poseedores de un bienestar individual: les va bien o mal durante el curso de su vida experiencial de forma lógicamente independiente de si sucede que alguien más valore lo que les pasa. Estos animales, *entonces*, pueden tener una buena vida, relativa a su naturaleza, y por tanto *pueden* ser beneficiados en el sentido pertinente, incluso aunque sea cierto que debido a sus capacidades intelectuales limitadas ellos mismos sean incapaces de formarse una concepción de su bienestar en el largo plazo o tengan un sentido de justicia o deseos categóricos o adopten un plan racional de vida. Por consiguiente, suponiendo que los principios de justicia que seleccionarían quienes están en la posición original conciernan, entre otras cosas, a la distribución de los daños y beneficios esenciales para que un individuo tenga una buena vida, la selección excluiría sólo a algunos animales de ser merecedores de deberes de justicia. Los animales mamíferos normales de un año o más de edad estarían, o al menos deberían estar, cubiertos por los principios que se escojan. La acusación de arbitrariedad no se ha respondido satisfactoriamente.

En respuesta, quizá se objete que no es la justicia sino la metafísica lo que excluye incluso a estos animales de ser merecedores de deberes de justicia. Suponer que una persona en la posición original podría "encarnar" como perro o chimpancé, podría declararse, es violar los enfoques metafísicos estándares sobre la identidad. Metafísicamente, un perro o un chimpancé simplemente no pueden ser el mismo individuo que uno que una vez ocupó un lugar en la posición original. Por lo tanto, no es arbitrario excluir a los animales de ser merecedores de deberes de justicia, podría

argumentarse, dado que incluso las partes originales podrían tener permitido saber verdades metafísicas, entre ellas la certeza de que, por muchas cosas que puedan suceder en el mundo real cuando sean "encarnados", simplemente no pueden acabar siendo animales (no humanos).

Como se señaló al comienzo del capítulo 3, los problemas de la identidad son problemas reconocidamente serios, pero su seriedad es un arma de doble filo en este caso. Si es verdad, como presumiblemente reconocería Rawls, que cualquier persona dada en la posición original podría resultar ser un humano idiota o peor cuando llegue al mundo real y aún sería la misma persona que fue en la posición original, entonces, la posesión de la característica central definitiva de la personalidad moral (el sentido de justicia) no puede ser un criterio de identidad personal. Siendo así, ¿qué razones puede haber en contra de que una persona en la posición original "encarne" como perro o chimpancé? Sería un doble estándar palpable afirmar que un idiota humano es el mismo individuo que una de las personas en la posición original pese al hecho de que, como idiota, carece de un sentido de justicia, pero negar que un perro o un chimpancé puede ser el mismo individuo que una de las personas en la posición original debido a que, dada su pobreza cognitiva y moral, estos animales carecen de un sentido de justicia. Es más, tratar de evitar este despliegue de arbitrariedad suponiendo que las personas en la posición original "simplemente saben" que van a ser seres humanos, por más que sean discapacitados, elude la pregunta en vez de responderla. Pues la pregunta en cuestión es cómo es posible *de forma no arbitraria* excluir a los animales de aquellos que son merecedores del deber de justicia. Intentar eludir el punto de esta pregunta suponiendo que las partes originales "simplemente saben" a qué especie pertenecerán cuando sean "encarnados" es repetir el problema en vez de resolverlo. La acusación de que el velo de la ignorancia *arbitrariamente* permite que quienes están en la posición original sepan a qué especie van a pertenecer no se ha respondido satisfactoriamente.

Podemos resumir y concluir nuestro análisis de la explicación de Rawls sobre nuestros deberes en relación con los animales como sigue: que Rawls niegue que tenemos un deber natural de justicia directamente con los animales, o permita que "parezca" que no lo tenemos, entra en conflicto con su visión de que tenemos un deber de no ser crueles con los animales, en el entendido de que éste es un deber natural que se les debe directamente a los animales. Rawls podría evitar esta inconsistencia declarando que todos nuestros deberes relativos a los animales, que incluyen incluso el deber de no ser crueles con ellos, son deberes indirectos y podría presentar una posición similar en el caso de nuestros deberes relativos a los pacientes morales humanos que son pertinentemente similares a estos animales. Sin embargo, aunque su posición sería consistente en este nivel, si defendiera una visión de deber indirecto, ésta no sería adecuada en otros aspectos. En particular, el enfoque en el que se apoya Rawls como vehículo para

determinar quiénes son merecedores de deberes directos (el acuerdo al que llegarían las partes en la "posición original" hipotética) daría lugar, o debería dar lugar, al resultado de que los pacientes morales humanos *que tienen un bienestar experiencial* fueran merecedores de deberes directos de justicia, dado que estaría en el interés propio de las partes originales asegurar que sus intereses fueran protegidos por la justicia en caso de que resultaran ser pacientes morales humanos en el mundo real, así como en el caso de los niños que serán. Sin embargo, una vez que se ha reconocido todo esto, surge la pregunta concerniente a cómo a los animales no humanos que tienen un bienestar experiencial podría negárseles de manera no arbitraria que sean acreedores de este mismo deber. Permitirles a las partes originarias saber que serán seres humanos es predisponer las deliberaciones a favor de los seres humanos y el velo de la ignorancia *debería* impedirlo. Intentar enfrentar esta objeción negando que las personas que están en la posición original puedan volverse animales sobre la base de que esto contraviene las leyes metafísicas sobre la identidad es demostrablemente contradictorio con lo que el propio Rawls implica sobre la identidad. Entonces, incluso si concediéramos que al exponer su visión de deberes indirectos la posición de Rawls es consistente y por tanto pasa la prueba que cualquier teoría moral adecuada debe pasar, todavía tendríamos razones basadas en principios para negar que pasa otra prueba crucial, a saber, la de la imparcialidad (véanse las secciones II y ss. del cap. 4). La exclusión que hace Rawls de los animales de la clase de individuos merecedores de deberes de justicia es consistente, si lo es, sólo porque las bases para excluirlos son arbitrarias. Dado que a fin de cuentas ninguna teoría ética puede ser la más razonable si es demostrablemente arbitraria, quedar satisfechos con la teoría de Rawls, pese a sus muchos otros méritos, está lejos de ser lo mejor. Que ésta requiera, para ser consistente, que nuestros deberes respecto de los animales sean deberes indirectos es una de sus debilidades centrales en vez de una de sus fortalezas cardinales.

V
LA POSICIÓN DE KANT: EL HOMBRE COMO FIN EN SÍ MISMO

A diferencia de Rawls, cuyas posiciones que hemos considerado sobre nuestros deberes con los animales son, en el mejor de los casos, poco claras, Kant nos proporciona un pronunciamiento explícito de una visión de deberes indirectos. Que Kant sostenga tal enfoque no debería ser sorprendente; ésta es una consecuencia directa de su teoría moral, cuyos principales rasgos pueden ser breve, aunque burdamente, resumidos por segunda vez (véase la sección V del cap. 4). Desde el punto de vista de Kant, los seres racionales, con lo que se refiere a agentes morales, son fines en sí mismos (es decir, tienen un valor independiente, por derecho propio, más allá de qué tan útiles puedan llegar a ser para otros). Como tales, ningún agente moral será tratado nunca meramente como un medio. Esto no significa que nunca podremos hacer uso de las habilidades o servicios de los agentes morales en lo que se refiere a sus aptitudes como, digamos, mecánicos, plomeros o cirujanos. Significa que nunca debemos imponer nuestra voluntad por la fuerza, coerción o engaño, a cualquier agente moral para que haga lo que queremos que haga *sólo* porque obtendríamos un beneficio como resultado. Tratar a los agentes morales de esta manera es tratarlos como si no tuvieran valor por derecho propio o, en su defecto, como si fueran cosas. Como destaca Kant, "los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas".26 Los agentes morales no son irracionales, no tienen "un valor meramente relativo" y no son cosas. Los agentes morales (seres racionales) son fines en sí mismos.

Lo que Kant llama el "imperativo categórico" es, según él, el principio correcto para determinar cómo los seres racionales imperfectos deben tratarse a sí mismos o entre sí. En el caso de mi interacción con otros agentes morales, lo que el imperativo categórico me exige, como se observó en la caracterización anterior de la posición de Kant, es que nunca haga una excepción para mí mismo actuando con base en razones que no podría querer que cualquier otro ser racional tuviera como base de sus actos. Por ejemplo, no puedo hacer una promesa deshonesta, esperando beneficiarme del engaño, y universalizar mis razones (lo que Kant llama mi "máxima subjetiva"), puesto que si todos los agentes morales fueran a hacer lo que yo aspiro a hacer, entonces nadie creería tales promesas cuando se hicieran. Si yo fuera a universalizar la excepción (hacer una promesa deshonesta), destruiría la regla (hacer promesas confiables). Entonces, soy incapaz de universalizar mis razones para hacer mi promesa deshonesta y por lo tanto es incorrecto hacerla. Para asegurarme de no estar haciendo lo que es incorrecto, debo acatar la primera formulación del imperativo categórico, la fórmula de la ley universal: "yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal".27

La inmoralidad de hacer una promesa deshonesta también puede aclararse, piensa Kant, viéndola contra el telón de fondo del tipo de valor moral que posee el agente. Como se mencionó antes, al valor de los seres racionales no descarta la permisividad de hacer uso de sus habilidades o servicios. Descarta tratarlos como si no tuvieran valor por encima o más allá del uso que podemos hacer de éstos. Esto es algo de lo que soy culpable, por ejemplo, cada vez que a los agentes morales les retengo información que es pertinente para que puedan hacer un juicio racional porque estoy en posición de ganar a partir de su ignorancia. Por ejemplo, si le prometiera a Ann que le voy a regresar el dinero que quiero pedirle prestado pero no le dijera que mi intención es no pagarle, entonces estaría ocultándole información que es pertinente para que ella haga un juicio racional respecto de prestarme el dinero. Y lo hago porque *yo* sería el beneficiario de su ignorancia (si ella supiera de mi intención de no pagarle nunca, probablemente no me lo prestaría). De esta manera, entonces, trato a Ann como si ella tuviera valor meramente como un medio relativo a mis metas o propósitos, como si fuera una mera cosa. Tratarla de esta manera, cree Kant, es incorrecto. Pues siempre, escribe, "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio".28 Se ha llamado a esta segunda formulación que da Kant del imperativo categórico, la *fórmula del fin en sí mismo*.

Kant cree que las dos formulaciones del imperativo categórico dadas más arriba son equivalentes. Está obligado a pensar esto porque cree que existe *sólo un* principio supremo de moralidad, no varios. Cree que cualquier acto cuya máxima no pase la prueba de la universalidad (la fórmula de la ley universal) tampoco pasa la prueba del fin en sí mismo y viceversa, *y* que los actos cuyas máximas pasan la primera prueba también pasan la segunda y viceversa. No hay ningún acto, piensa Kant, que pase (o falle) una de las pruebas sin pasar (o fallar) la otra. Esta equivalencia presumida entre las dos formulaciones del imperativo categórico ocuparán nuestra atención en la conclusión de nuestra discusión de la posición de Kant.

La concepción de Kant sobre los fundamentos de la moralidad, a diferencia de Narveson y Rawls, no es egoísta. No nos tenemos que imaginar que la moralidad surge de, o consiste en, acatar acuerdos (contratos) alcanzados por individuos racionales con intereses propios porque es en su interés propio de largo plazo establecerlos. En efecto, para Kant, ver la moralidad como si estuviera basada en los intereses propios sería quitarle lo esencial. Lo que presupone la moralidad, desde su punto de vista, es que, independientemente de cualquier consideración respecto de las ganancias que obtengan, los agentes morales individuales pueden hacer lo que es correcto porque *es lo correcto*. Es sólo cuando los individuos hacen lo que deben hacer, *porque es su deber*, que lo que hacen tiene un valor moral. Suponer, como hacen Narveson y Rawls, que la base de la

moralidad yace en el interés propio es destruir la posibilidad misma de moralidad, como Kant la entiende. Es más, aunque desde el punto de vista de Kant los agentes morales establecen una relación de reciprocidad, en el sentido de que el deber directo fundamental que tengo con cualquier agente moral es el mismo deber que cualquier agente moral tiene conmigo, la obligatoriedad para mí de tratarte con respeto, como corresponde a tu valor independiente, no está supeditada a que tú me trates de manera recíproca. El deber directo que tengo contigo no se evaporaría o disminuiría si tú dejaras de cumplir tus deberes que me afectan o viceversa. Tal omisión de tu parte de cumplir tus deberes hacia mí, que destruirían los fundamentos mismos de nuestras relaciones morales desde una visión como la de Narveson, no causaría el más mínimo estremecimiento desde el enfoque de Kant. Dado que no participo en el juego moral, por así decirlo, motivado por lo que me propongo ganar al entrar en el juego, las reglas no rescinden o se borran por el hecho de que tú te comportes de manera que las rompas y me dañes. Por mi parte, debo continuar actuando como lo demanda la moralidad, por respeto a lo que es correcto, no pensando en mi propio interés.

Mientras que la teoría moral de Kant no es una versión de egoísmo, tiene afinidades con el egoísmo racional de Narveson y el contractualismo de Rawls cuando se trata de especificar con qué individuos tiene uno deberes directos. En el modelo del egoísmo racional, éstos son, como sabemos, aquellos individuos, y sólo aquellos individuos, que son capaces de entrar en "acuerdos" que se escogen para regular mutuamente el comportamiento de individuos racionales egoístas; pacientes morales en general y animales en particular, quedan excluidos. Lo mismo es verdad, aunque por diferentes razones, desde la posición de Kant. Los agentes morales tienen deberes directos *sólo* con los agentes morales, ya sean ellos mismos u otros. Esto es así, desde la visión de Kant, porque los seres que existen pero no son racionales tienen "sólo un valor relativo" y por tanto no son fines en sí mismos. Debido a que no tienen valor independiente, en concordancia con la fórmula del fin en sí mismo, no tenemos con ellos ningún deber directo de tratarlos de la misma manera en que estamos vinculados por el deber en el trato a aquellos seres (seres racionales, agentes morales) que son fines en sí mismos. Si tenemos deberes con seres no racionales, entonces deben ser deberes indirectos o deberes que tienen un efecto indirecto en nuestro cumplimiento de aquellos deberes que tenemos directamente con agentes morales, nosotros mismos u otros.

Por lo tanto, en lo que concierne a la pregunta de nuestros deberes que involucran a los animales, debemos esperar que Kant opte por una visión de deber indirecto. Cualquier otra cosa simplemente se opondría a sus concepciones consideradas sobre la naturaleza y los fundamentos de la moralidad. Kant cumple con esta expectativa. "En lo que concierne a los animales", escribe:

> como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que

> no tienen conciencia [458-459] de sí mismos; mientras que el hombre constituye el fin [… y en su caso no cabe preguntar: "¿por qué existe el hombre?", cosa que sí sucede con respecto a los animales], no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad. Dado que la naturaleza animal es análoga a la humana, observamos deberes hacia la humanidad, cuando por analogía los observamos hacia los animales y promovemos con ello de modo indirecto nuestros deberes hacia la humanidad. Así por ejemplo, cuando un perro ha servido durante mucho tiempo fielmente a su amo, he de considerar esos servicios prestados como análogos a los humanos, por lo que debo retribuírselos y procurarle un sustento hasta el final de sus días cuando ya no pueda servirme más, en tanto que con este comportamiento secundo mis deberes hacia la humanidad tal y como estoy obligado a hacer. Por consiguiente, si las acciones de los animales proceden del mismo principio que las humanas y son análogas a éstas, tenemos deberes para con los animales, puesto que con ellos promovemos indirectamente los deberes para con la humanidad. Según esto, cuando alguien manda sacrificar a su perro porque ya no puede seguir ganándose el sustento, no contraviene en absoluto deber alguno para con el perro, habida cuenta de que éste no es capaz de juzgar tal cosa, pero sí atenta con ello contra la afabilidad y el carácter humanitario en cuanto tales, cosas que debe practicar en atención a los deberes humanos. Para no desarraigar estos deberes humanos, el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres […] Cuanto más nos ocupamos de observar a los animales y su conducta, tanto más los amamos, puesto que tenemos ocasión de ver cómo cuidan a sus crías […] es ésta una ternura que acaba por calar en el [459-460] hombre.29

Vale la pena hacer tres críticas preliminares antes de pasar a evaluar la explicación general de nuestros deberes con los animales. Primero, Kant está equivocado cuando declara que "no tienen conciencia de sí mismos". Anteriormente se expusieron argumentos (sección V del cap. 2) que hacen inteligible y constatable la atribución de autoconciencia a los animales. Segundo, se puede interpretar el significado de "juzgar" de manera que sea falso afirmar que un perro y, por implicación, animales similares "no es capaz de juzgar". Si juzgar que algo es un hueso requiere *a)* tener un concepto (incluso el nuestro) de hueso y *b)* aplicar ese concepto en un caso dado, es decir, juzgar (creer) "eso es un hueso", entonces es falso por las razones expuestas en el capítulo 2 que un animal "no es capaz de juzgar". Si, en su lugar, Kant tiene algún otro tipo de juicio en mente, en particular, si se refiere a que los animales no son capaces de hacer juicios *morales* haciendo referencia al imperativo categórico, entonces, lo que dice sin duda es cierto. Sin embargo, lo mismo es verdad para los pacientes morales en general, de modo que Kant no puede descalificar a los animales como objeto de interés moral directo por el hecho de que no pueden hacer juicios morales a no ser que esté dispuesto a descalificar a todos los pacientes morales. Y descalificar a los pacientes morales *humanos*, como se argumentará más adelante, causaría serios problemas de hecho para la posición general de Kant. Tercero, en el pasaje recién citado, Kant no fundamenta su afirmación de que "los animales existen únicamente en tanto que medios […] mientras que el hombre constituye el fin". Y es difícil ver cómo puede proporcionar un argumento convincente en este sentido. La plausibilidad de ver a los animales como poseedores de valor únicamente si o en tanto sirvan a fines humanos disminuye cuando empezamos a reconocer que, al igual

que los seres humanos similares en los aspectos pertinentes, los animales tienen una vida propia que va mejor o peor para ellos, lógicamente independiente de su utilidad o valor para otros. Entonces es extremadamente oscuro cómo podría ser correcto suponer que *su* valor se reduce únicamente a su utilidad para la humanidad, a no ser que se esté dispuesto a hacer el mismo juicio en el caso de los seres humanos que son como estos animales en los aspectos relevantes, cosa que Kant no hace. Esta línea de argumentación continuará desarrollándose en mayor profundidad posteriormente.

Dejando de lado estas cuestiones, ¿qué podemos decir de la explicación general de Kant de nuestros deberes en relación con los animales? Pese a las bien conocidas excepciones (algunos nazis fueron muy bondadosos con los animales), el punto psicológico general de Kant podría ser correcto: las personas que son indiferentes al sufrimiento que les provocan a los animales podrían formarse con el tiempo un hábito de indiferencia y así podrían ser igualmente indiferentes al sufrimiento que les infligen a los seres humanos, mientras que quienes son sensibles en su trato con los animales podrían desarrollar un hábito de sensibilidad que también se expresara en su trato con los seres humanos. El punto ciertamente es defendible y algunos destacados defensores de un mejor trato a los animales —George Bernard Shaw, por ejemplo— parecerían apoyar su oposición incondicional al uso de los animales en la ciencia en una posición como la de Kant en los aspectos pertinentes. "Debemos —escribe Shaw— aplicar la prueba del carácter y preguntarnos no solamente '¿Qué pasaría si hago esto en (este experimento) particular?' sino '¿Qué tipo de hombre sería si lo hiciera?' "30 Desde la postura de Shaw, como la de Kant, lo que proporciona las bases para aprobar o desaprobar moralmente que tratemos de determinadas maneras a los animales son los efectos que tiene en nuestro carácter el tipo de trato que les damos a los animales, y para Kant, y tal vez también para Shaw, el efecto que tiene nuestro carácter en cómo tratamos a los seres humanos.

Los filósofos ingleses contemporáneos Alexander Broadie y Elizabeth M. Pybus discuten la posición de Kant a partir de dos consideraciones, ninguna de las cuales refuta la veracidad de la especulación psicológica de Kant (una variación del argumento psicológico de Kant se ofrecerá en diferentes contextos más adelante, en las secciones I y IV del cap. 9). Estos autores argumentan, primero, que la posición de Kant es "radicalmente opuesta a la visión ordinaria consolidada concerniente a nuestro trato a los animales, a saber, la visión de que los animales, en tanto tienen la capacidad de sufrir, son objetos de nuestro interés moral directo"31 y, segundo, que la visión de Kant relativa a nuestros deberes que involucran a los animales lleva al absurdo y es internamente inconsistente con otros principios de su teoría ética. Aunque la primera crítica está bien fundada, difícilmente lo está la última. Las razones que presentan Broadie y Pybus en apoyo de su segunda crítica son las que siguen:

> En pocas palabras, el argumento [de Kant] es en el sentido de que si los seres humanos maltratan a los animales adquirirán una tendencia a usar la racionalidad (en sí mismos o en otras personas) como un medio. Pero, de acuerdo con Kant, los animales son, en el sentido técnico, cosas, y en consecuencia son precisamente lo que deberíamos usar como medios. Por lo tanto, su argumento es que si usamos determinadas cosas, a saber, animales, como medios, seremos llevados a usar a los seres humanos como medios.32

Aquí hay algo erróneo. Kant nunca sostuvo que fuera incorrecto usar a los animales como *medios,* por ejemplo, como bestias de carga. Lo que sostiene es que *maltratar* a los animales es incorrecto porque lleva a quienes lo hacen a tratar a las personas de manera similar. Y está claro que Kant no supone —como Broadie y Pybus erróneamente suponen que lo hace en el pasaje recién citado— que el concepto de maltrato animal, por un lado, y el concepto de uso de los animales como medio, por el otro, son el mismo concepto o conceptos lógicamente equivalentes. Pues podemos, desde el enfoque de Kant, usar un animal como medio sin que al mismo tiempo necesariamente estemos maltratándolo, como por ejemplo, cuando un hombre ciego usa un perro lazarillo pero lo trata bien, con amor y devoción.

El mismo error subyace a la acusación de absurdo e inconsistencia que los autores lanzan en contra de Kant al llevar su argumento hasta el colmo. Broadie y Pybus escriben:

> Así, si [Kant] usa el argumento de que usar a los animales como *medio* nos lleva a usar la racionalidad como medio, debe generalizarlo y decir que, debido al efecto en nuestro comportamiento hacia otras personas, nunca deberíamos usar nada como medio y tenemos un deber indirecto de no hacerlo. Esto no es solamente un absurdo, sino lo contrario a su imperativo de habilidad [las cursivas son mías].33

Sin embargo, el punto es que Kant *no* sostiene que usar a los animales como *medios* lleva a los efectos en cuestión; lo que sostiene es que *maltratar* a los animales lo hace. Así, Broadie y Pybus no pueden argumentar que la posición de Kant lleva a la consecuencia absurda de que tenemos un deber indirecto de no usar ninguna cosa como medio sobre la base de que Kant sostiene que tenemos un deber indirecto de no usar a los animales de esta manera. Ni tampoco pueden decir que su visión aquí es inconsistente con su imperativo de habilidad. Puesto que lo que se sigue de lo que dice Kant no es que tenemos un deber indirecto de no usar ninguna cosa como medio, lo que se sigue es que tenemos un deber indirecto de no *maltratar* ninguna cosa, si, al hacerlo, nos vemos llevados a usar la racionalidad en nosotros mismos o en otros meramente como un medio.

Broadie y Pybus tienen una réplica a este intento de defensa de Kant. “Para Kant”, escriben,

> todo lo que no sea un fin en sí mismo no puede ser objeto de interés moral directo. No obstante, Kant sostiene que los animales no son fines en sí mismos. Por lo tanto, si vamos a hablar, como quiere Kant, de

maltrato a un animal, estamos hablando de maltratar algo que no es objeto de nuestro interés moral directo. Ahora bien, el maltrato es un concepto moral, en tanto se refiere a una manera de proceder con objetos que es impropia a su naturaleza. Sin embargo, si los animales no son objeto de nuestro interés moral, entonces, ¿en qué puede consistir maltratarlos a ellos?34

La inferencia que debemos hacer es que la posición de Kant no le permitiría dar cuenta de cómo podrían ser maltratados los animales. ¿Es esto cierto? Parecería que no.

El tema que merece enfatizarse no es si Kant nos da una explicación aceptable de cómo pueden ser tratados los animales; es si su teoría ética admite la *posibilidad* de que pueda presentar alguna explicación. Al parecer, sí. Lo que Kant podría argumentar es que el maltrato de *esas cosas* que sólo tienen valor como medios consiste en tratarlos de manera que reduzcan su valor como medios, lo cual, dado el tipo de valor que tienen, *es* "impropio a *su* naturaleza". Y podría entonces argumentar que dado que las *cosas* sólo tienen valor como medios, no se les hace nada moralmente incorrecto cuando se les trata de una manera que es "impropia a su naturaleza". Más bien, la explicación de cuándo y por qué maltratar las cosas es moralmente incorrecto, suponiendo que lo fuera, es que esto llevaría con el tiempo a los agentes morales a maltratar a individuos que existen como fines en sí mismos.

Un ejemplo podría aclarar esto. Cualquier niño enojado que rompe sus materiales de arte no destruye algo que existe como fin en sí mismo; destruye algo que tiene valor como medio. Ahora bien, los materiales, que tienen valor meramente como medios, *han* sido tratados de una manera que es "impropia a su naturaleza" de cosas que se usan para pintar. No obstante, de este modo no se les ha hecho nada moralmente incorrecto a *estas cosas;* el niño no viola ningún deber directo que se le deba a los materiales. Sin embargo, no se sigue que veamos o debamos ver su conducta como moralmente indiferente o que no podemos seguir la indicación de Kant al tratar de explicar por qué su comportamiento debería ser condenado desde el inicio. Después de todo, uno no debería dejar que le ganen las emociones, no sólo porque esto te llevaría a hacer tonterías en un rapto de ira (por ejemplo, destruir los materiales de arte que luego lamentarías no tener), sino también porque una repetición de tal comportamiento podría llevarte con el tiempo a arremeter en formas moralmente ofensivas contra los individuos con quienes uno tiene deberes directos. Destruir innecesariamente algo que tiene valor meramente como medio podría decirse que *es* tratar esa cosa de una manera que es "impropia a su naturaleza"; pero las bases *morales* para objetar dicha destrucción *podrían* verse como distintivamente kantianas en su tipo. Por lo tanto, pese a las objeciones en contrario, Kant puede tener una posición consistente en relación con el maltrato a las cosas que tienen valor meramente como medio. Concedido esto, y dada *su* visión de los animales, para ver que su posición en relación con el maltrato también es consistente con los principios generales de su teoría ética sólo falta un paso. Esto se debe a que desde el

punto de vista de Kant los animales son, como observan Broadie y Pybus, *cosas* y tienen "sólo un valor relativo". Como cosas, entonces, maltratamos a los animales cuando los tratamos de maneras que reducen su valor como medios para estos individuos para quienes existen en primer lugar (desde la posición de Kant): los seres humanos. Tratar a los animales de formas que disminuyan su utilidad para nosotros es en efecto tratarlos de forma "impropia a su naturaleza", desde la posición de Kant, dado que su naturaleza es existir como medios para nuestros propósitos. Sin embargo, las bases que tiene Kant, y aquellas que consistentemente puede tener, para objetar el maltrato a los animales no son que actuar de esta manera es contrario a cualquier deber directo que tengamos con ellos; más bien, como en el caso análogo en relación con la destrucción gratuita de los materiales de arte, las bases que tiene, y puede consistentemente tener, yacen en los (supuestos) efectos que esto tendría en nuestro carácter y, por tanto, desde su punto de vista, en cómo con el tiempo el hábito de tratar cruelmente a los animales nos llevaría a no cumplir nuestros deberes directos con aquellos con quienes tenemos tales deberes, a saber, nosotros mismos y otros seres humanos.

Defender la consistencia interna de la posición de Kant, dadas sus presunciones, es una cosa. Defender su adecuación, otra muy diferente. Esa posición no puede ser más adecuada que la suposición de que los animales son *cosas* y, en la misma línea, de que tienen valor "meramente como medios para un fin", siendo ese fin el hombre. La suposición de que los animales son cosas es en el mejor de los casos, falsa. Por las razones dadas en el capítulo 3, es razonable ver a los animales como poseedores de un bienestar que no está lógicamente vinculado con el uso que les den los seres humanos para conseguir sus fines. Es más, si bien es una verdad reconocida que los animales carecen del tipo de autonomía demandada para la agencia moral, es falso que carezcan de autonomía en ningún sentido. Pues los animales no sólo tienen preferencias, también pueden actuar por su propia cuenta para satisfacer esas preferencias. Verlos, como lo hace Kant, como *cosas* —como materiales de arte— y entonces como poseedores de valor sólo en relación con los deseos y propósitos humanos, como poseen valor los materiales de arte, es distorsionar radicalmente lo que son los animales. Incluso si concediéramos, contrariamente a Broadie y Pybus, que la posición de Kant es consistente, no se sigue de ahí que debamos verla como adecuada.

Que las presunciones de Kant están mal fundadas podría tal vez mostrarse más claramente si consideramos el estatus moral de los pacientes morales *humanos*, dadas sus presunciones. Por definición, los pacientes morales humanos no son agentes morales y por tanto, a partir de los principios de Kant, no son seres racionales. Debido a que no son seres racionales, no pueden tener valor por derecho propio y deben, en cambio, ser vistos como cosas que tienen valor "meramente como medios para un fin". Se sigue de esto que no podemos hacer nada moralmente incorrecto a ningún paciente moral

humano. Todo lo que puede decirse de nuestros tratos morales con estos humanos es que nuestros deberes que los involucran son deberes indirectos con los seres racionales. Así, no estoy haciendo nada moralmente incorrecto *con una niña* si la torturo durante horas. Las bases morales para objetar lo que hago deben buscarse en otra parte, a saber, en el efecto que tendrá en mi carácter hacer esto, pues provoca, así lo supone la visión de Kant, que me vuelva "duro" en mis tratos con los agentes morales humanos. Ahora bien, supongamos que torturo sólo a un paciente moral en toda mi vida. Aunque al principio me sienta aprehensivo, supongamos que me sobrepongo a mi sensibilidad usual y uso toda mi imaginación para hacerle una monstruosidad a la niña. Y supongamos que, habiendo quedado satisfecho respecto de lo que había supuesto que podría ser verdad —a saber, que no me gusta la tortura—, libero a mi víctima y nunca más me permito volver a torturar a un ser humano. El hábito de la crueldad no encuentra asidero permanente en mi pecho. ¿Vamos a decir por esto que no le hice nada incorrecto a mi única víctima de tortura? Por muy implausible que esto pudiera parecer, la posición de Kant implica que la respuesta correcta es afirmativa.

Mas la solución de Kant es peor que implausible; es arbitraria. Vamos a suponer, sólo como hipótesis, que como resultado del placer que obtengo en provocarle sufrimiento a pacientes morales llego a desarrollar un hábito sádico con el tiempo y éste a su vez me lleva a provocarles sufrimiento a agentes morales. Sería muy notable, por decir poco, que hacer una cosa me llevara a hacer la otra si no hubiera una semejanza entre la forma en que ambos reaccionan a lo que les hago. Por ejemplo, si poner a un paciente moral humano en un potro no produjera ninguna evidencia de comportamiento de que lo está lastimando, entonces, ¿cómo podría inferir razonablemente que hacer esto en agentes morales humanos produciría el sufrimiento que, como sádico, disfruto en infligir? Para que la trama causal sea del todo plausible,35 debemos suponer que los pacientes morales humanos, al igual que los agentes morales, pueden sufrir *y* pueden manifestar su angustia por medio de comportamientos que se asemejan a las maneras en que los agentes morales se comportan cuando se les hace sufrir. Sin embargo, si su comportamiento es similar, como debe ser si soy llevado de causarle sufrimiento a uno a causarle sufrimiento al otro, es razonable pensar que su sufrimiento también es similar. Pero si el sufrimiento es similar y si causarlo en el caso de los pacientes morales viola un deber directo que se les debe a los agentes morales (como concede Kant), entonces, ¿cómo es posible que *de forma no arbitraria* evadamos la conclusión de que causarles sufrimiento a los pacientes morales humanos viola un deber directo que se les debe a ellos? Responder que los agentes morales pueden actuar en concordancia con el imperativo categórico, mientras que los pacientes morales no, es irrelevante aunque sea cierto. El tema concierne a su capacidad *compartida* de sufrir, no a sus capacidades diferentes. Si el deber de no causar un sufrimiento gratuito a los agentes morales es un deber que se les debe directamente a

ellos, lo mismo debe ser verdad del deber de no hacer lo mismo a los pacientes morales humanos. De otro modo, estaríamos mostrando poco respeto por la condición de justicia formal: permitimos un tratamiento diferente en casos *pertinentemente* similares. La posición de Kant viola esta condición y la violación de la misma, como veremos más profundamente en un momento, es una consecuencia inevitable de la arbitrariedad moral de su teoría.

Un defensor de Kant podría objetar que Kant ha sido malinterpretado. Sostendría que es por la *humanidad en general, no sólo por los agentes morales humanos,* que existen cosas que tienen valor meramente como medio, entre éstas los animales. Entonces, *todos* los seres humanos, *no* sólo aquellos que son agentes morales, existen como fines en sí mismos desde esta posición, y el argumento del último párrafo se evidencia como infundado. Ahora bien, es posible que Kant *pensara* que todos los seres humanos, entre ellos los pacientes morales humanos, existen como fines en sí mismos, pero *consistentemente* no puede pensar esto. Pues dado que los pacientes morales humanos carecen de los prerrequisitos racionales para la agencia moral, sólo pueden tener "un valor relativo" y deben, por lo tanto, dada la concepción de Kant en esa materia, ser vistos como cosas. Por lo tanto, este intento de defensa de Kant falla y sólo sirve para agudizar el dilema que debe enfrentar: debe escoger entre ver a los pacientes morales humanos como fines en sí mismos, de modo que ser un agente moral no sea una condición necesaria (aunque podría ser suficiente) para ser un fin en sí mismo *o* ver a estos seres humanos como poseedores de "sólo un valor relativo", como cosas. Si escoge la primera opción, entonces podemos tener deberes directos con los pacientes morales humanos; si escoge la última, no podemos. Ninguna alternativa es conveniente para Kant. Si la primera es la escogida, entonces está obligado a renunciar a un principio central de su teoría ética, a saber, que *sólo* los seres racionales (es decir, aquellos que son agentes morales) existen como fines en sí mismos. Si la segunda alternativa es escogida, está expuesto a la acusación de arbitrariedad moral.

Aunque ninguna de estas opciones es una buena noticia para los kantianos, escoger la no arbitraria tiene sentido y razones de su lado. Los pacientes morales humanos *no son cosas; ellos mismos* son individuos que tienen un bienestar experiencial; la agencia moral *no* es una condición necesaria para ser de interés moral directo. Pero la lógica no ejerce favoritismos. Esta misma condición no puede ser necesaria en el caso de otros pacientes morales. Si los pacientes morales humanos son merecedores de deberes directos, también los animales que son como ellos en los aspectos pertinentes. Negar que tenemos deberes directos con aquellos animales que tienen un bienestar experiencial, pero afirmarlo en el caso de los pacientes morales humanos como estos animales en los aspectos pertinentes *sería* sintomático de un entendimiento especista de la moral insostenible e insostenido.

Un punto final que explora en las profundidades de la arbitrariedad de Kant amerita

nuestra atención antes de continuar. Como se destacó anteriormente, Kant ofrece lo que él considera una formulación equivalente alternativa del imperativo categórico. Cualquier acto que pase la prueba de la ley universal también pasa la prueba del fin en sí mismo y viceversa; y cualquier acto que no pasa una tampoco pasa la otra. Puede demostrarse que esto es falso. Supongamos que estoy considerando ser vegetariano, no a partir de consideraciones relacionadas con mi salud, sino porque creo que la crianza intensiva de animales de granja es incorrecta y lo es por cómo se trata a los animales. Si hago uso de la fórmula de la ley universal, no hay ninguna razón por la cual no pueda universalizar la máxima subjetiva pertinente: nadie debe apoyar la crianza intensiva de animales de granja comprando carne de estas fuentes. Ahora supongamos que consulto la fórmula del fin en sí mismo. Esa fórmula me instruye siempre a tratar a la *humanidad,* ya sea en mi propia persona o en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, nunca meramente como un medio. Ahora, *¿cómo* voy a evaluar la moralidad de mis objeciones morales a la granja industrial haciendo referencia a *esa* formulación del imperativo categórico? Dado que los seres que me preocupan no son seres humanos, la fórmula no me proporciona *ninguna guía posible*. Y si ésta no me proporciona ninguna guía, entonces las dos fórmulas —la de la ley universal *y* la del fin en sí mismo— no son equivalentes después de todo. Pues aunque mi máxima subjetiva de no apoyar la cría intensiva de animales pasa la prueba de la ley universal, la moralidad de apoyar la cría intensiva de animales no puede ni siquiera ponerse a prueba por, ya no digamos pasar, la fórmula del fin en sí mismo. La arbitrariedad moral que caracteriza la posición de Kant entonces deja sentir su sola presencia en el nivel más fundamental: el nivel de su interpretación del principio fundamental de la moralidad. Sólo un prejuicio indefendible podría llevar a Kant a suponer que una formulación expansiva de su principio fundamental de moralidad (el de la ley universal), que nos permite probar directamente nuestras máximas en relación con cómo pueden ser tratados los animales, es equivalente a una formulación restrictiva (la del fin en sí mismo), que no tiene aplicación directa en preguntas relacionadas con cómo pueden ser tratados los animales. Limitar el alcance directo del principio supremo de moralidad a cómo los seres *humanos* deben ser tratados favorece arbitrariamente a estos individuos al tiempo que arbitrariamente excluye a otros.

VI
LA ARBITRARIEDAD MORAL DE TODOS LOS ENFOQUES DE DEBER INDIRECTO

En las tres secciones pasadas hemos considerado los enfoques de deber indirecto representativos y los encontramos deficientes, en general por razones peculiares a la posición particular que se estaba examinando (por ejemplo, la inadecuación recién mencionada entre las dos formulaciones del imperativo categórico de Kant). Sin embargo, surgió un tema común en la discusión de las tres posiciones: la arbitrariedad moral; y será útil en esta sección final desarrollar este tema de forma más completa, tanto con vistas a cerrar nuestro análisis de la visión del deber indirecto como también como una manera de preparar el terreno para nuestro análisis de los enfoques de deber directo del próximo capítulo. El argumento que se va a exponer involucra la apelación a nuestras intuiciones. Sabemos que este procedimiento es filosóficamente controvertido, razón por la cual las discusiones precedentes de los enfoques de deber indirecto incluyen algunas críticas de cada visión que no involucran tales apelaciones. Sin embargo, si se permiten estas apelaciones, no sólo podemos refutar los enfoques de deber indirecto que encontramos en Narveson, Rawls y Kant (y ya hemos refutado cada uno por separado), sino que también podemos elaborar un argumento fatal para *cualquier* enfoque de deber indirecto. Éste es el argumento al que ahora dirigiré mi atención.

Un lugar conveniente para empezar es la observación de William David Ross de que "si pensamos que deberíamos comportarnos de cierta manera con los animales, es sobre todo en consideración a sus sentimientos por lo que pensamos que deberíamos comportarnos así; no los consideramos meramente como terreno de ensayo para la virtud".36 Lo que Ross dice aquí podría ampliarse para incluir a todos los pacientes morales como los animales en los aspectos pertinentes (es decir, individuos que tienen creencias, deseos, memoria, identidad psicofísica, bienestar, etc.). Ni los niños pequeños ni los débiles mentales, por ejemplo, son un "terreno de ensayo" para los agentes morales en su persecución de la virtud. Si pensamos que es incorrecto tratar a estos seres humanos de determinadas maneras, lo pensamos "sobre todo en consideración a" (aquí nos alejamos de la manera en que Ross plantea el asunto) *su bienestar.* Tanto estos seres humanos como los animales, da a entender Ross, son de interés moral directo y se les deben algunos deberes directos.

Ross ciertamente parece estar en lo correcto en su descripción de lo que piensan algunas personas sobre el estatus moral de los animales y, por implicación, sobre los humanos que son como estos animales en los aspectos pertinentes. El problema es que evidentemente esto no es lo que piensan todos. En particular, evidentemente no es lo que suscriben quienes creen en los enfoques del deber indirecto. Tratar a cualquier paciente moral bien o mal, implican estos enfoques, no es cumplir con ningún deber que tengamos directamente con ese individuo, y si bien puede ser una exageración decir que desde

estos enfoques la manera en que tratemos a los pacientes morales es meramente una especie de calentamiento moral para el juego verdaderamente serio que se juega entre los agentes morales, los enfoques de deber indirecto están comprometidos a considerar el trato que les damos a los pacientes morales como algo que no tiene ninguna significación moral directa.

Sin embargo, la pregunta no es sólo quién piensa qué sobre el estatus moral de los pacientes morales. La pregunta es ¿cuál de las alternativas frente a nosotros —el enfoque de que los pacientes morales tienen una importancia moral directa o el enfoque de que no la tienen— es el enfoque más razonable? Ésta es una pregunta que la descripción de Ross de "qué pensamos", considerada por sí sola, no es capaz de responder. El hecho de que muchas personas, tal vez incluso la mayoría, resulta que piensan que tenemos deberes morales directos con los pacientes morales no conlleva que los tengamos. Nuestras intuiciones prerreflexivas no llevan un sello de garantía de razonabilidad. Sin embargo, si bien la razonabilidad de nuestra creencia prerreflexiva en el presente caso no está garantizada sólo por el hecho de que la tengamos, se pueden aducir razones que sustentan que amerita nuestra evaluación considerada.

El procedimiento para poner a prueba nuestras intuiciones prerreflexivas esbozado en el capítulo anterior (sección III) es pertinente aquí. Se supone que nos comprometemos a hacer un esfuerzo consciente para realizar al mejor juicio que podamos y lo hacemos luchando por pensar en nuestras creencias prerreflexivas de forma imparcial y fría, contando con toda la información que razonablemente podamos adquirir y poniendo atención en la necesidad de pensar racional y consistentemente. Entonces, revisamos reflexivamente nuestras intuiciones con vistas a determinar cuál, si alguna, puede resistir el fragor de este proceso de evaluación crítica. Si hacemos este esfuerzo en el presente caso, las siguientes creencias pueden verse como portadoras de las credenciales necesarias para calificar como creencias consideradas: es incorrecto, en circunstancias normales, matar a un agente moral, hacer sufrir a un agente moral, negar a un agente moral las oportunidades de satisfacer sus deseos cuando está en su interés satisfacerlos (por ejemplo, las oportunidades de procurarse una salud física básica o el acceso a la adquisición de habilidades, educación o asesoría legal cuando la necesita). Ahora bien, estas creencias, y otras más, comparten un rasgo importante. Todas involucran la prohibición de dañar a agentes morales. Pues los daños, como se argumentó en un capítulo anterior (sección III del cap. 3), pueden adoptar la forma de inducciones o privaciones que disminuyen el bienestar de un individuo, ya sea causándole a ese individuo un sufrimiento gratuito, como sucede con los daños inducidos, o negándole a ese individuo la oportunidad de satisfacer sus deseos o de cumplir los propósitos que contribuyen a su bienestar. Debido a que estas creencias comparten este rasgo común, es posible articular un principio general (el *principio del daño*) que los unifique. Este

principio establece que *tenemos un deber directo* prima facie *de no dañar a los individuos*. Decir que tenemos un deber *directo* significa que estamos obligados por el deber con esos individuos mismos, que caen dentro del alcance de este principio, de no dañarlos, mientras que decir que el deber es *prima facie* significa que aunque este deber pueda ser violado en algunos casos (por ejemplo, en defensa propia), la responsabilidad de mostrar por qué y cómo puede justificarse su violación recae sobre quien lo haya violado. Cuándo y cómo puede ser violado este principio son temas que se explorarán con profundidad en un capítulo posterior (secciones VII y ss. del cap. 8). En esta coyuntura, nuestro interés es explorar qué tan amplio es el alcance del principio del daño, en particular si aplica a todos los agentes morales y sólo a los agentes morales.

Esto no puede ser lo que pensamos si compartimos las intuiciones prerreflexivas de Ross. Si las compartimos, creemos que tenemos un deber directo *prima facie* a no causarles sufrimiento a los pacientes morales o no causarles daños de otras maneras, *y* que la razón de que esto sea incorrecto *es debido al daño que se les hace a estos individuos,* no debido a cómo se van a sentir otros (por ejemplo, los parientes que se interesan en el niño o los dueños de las mascotas) respecto del daño que se les hace. Aquellos que aceptan los enfoques de deber indirecto deben pensar que nuestras intuiciones están equivocadas. ¿Cómo podríamos determinar racionalmente quién tiene la razón en este desacuerdo? Para empezar, si los defensores de los enfoques de deber indirecto pudieran mostrar que los pacientes morales *no pueden ser dañados,* entonces nuestras intuiciones, no sus enfoques, tendrían que abandonarse. Ciertamente, no podríamos sostener racionalmente que el principio del daño aplica a nuestros tratos morales con determinados individuos si esos individuos no pueden ser dañados en primer lugar. Sin embargo, en el capítulo 3 se ha argumentado a favor de que los animales no sólo pueden ser dañados, sino que de hecho se les daña cuando, por ejemplo, se les causa un sufrimiento gratuito o se les niega la oportunidad de ejercer su autonomía de preferencia cuando está en su interés ejercerla. Así, este intento de derribar nuestras intuiciones prerreflexivas sobre el deber directo *prima facie* que se les debe a estos animales y a aquellos seres humanos que son como estos animales en los aspectos pertinentes, falla.

En respuesta podría objetarse que, aunque los pacientes morales pueden ser dañados, su daño nunca es equivalente al daño causado a los agentes morales. Negar a los agentes morales las oportunidades para el ejercicio de sus libertades o matarlos es causarles un daño mucho más grave, podría declararse, que negarles a los pacientes morales la oportunidad de ejercer su autonomía de preferencia o matarlos. Entonces, es un error ver el estatus moral de los pacientes morales como equivalente al de los agentes morales. Debido a que el estatus moral de los agentes y pacientes morales no es equivalente, este deber es un deber indirecto en el caso de los pacientes morales.

Esta réplica contiene una confusión importante. La pregunta en cuestión no es si, digamos, matar un agente moral y matar un paciente moral son acciones, en igualdad de circunstancias, igualmente dañinas. La pregunta es si tenemos deberes directos con los pacientes morales. Esta pregunta es lógicamente diferente de la pregunta sobre la *magnitud comparativa* de dañar a un agente moral de una determinada manera, por un lado, y dañar a un paciente moral de una manera similar, por el otro. Pues podría ser verdad que dañar a cualquiera de los dos sea directamente incorrecto y aun así la incorrección cometida cuando les hacemos algunas cosas a los agentes morales (por ejemplo, matarlos) sería un daño mayor que el daño que le hacemos a un paciente moral. Sólo por el hecho de que dañarte de una determinada manera (digamos que te encierro en un clóset por dos días), es, aunque incorrecto, *menos* incorrecto que el dañarte de otra manera (digamos que te torturo hasta matarte durante un periodo de varias semanas), no se sigue que sólo en el último caso violo un deber directo que tengo contigo. El daño comparativo que provoqué en estos dos actos no resuelve nada respecto de si los deberes que violo en los dos casos son deberes directos o indirectos. Ésta es la verdad que la réplica en discusión no reconoce. (El tema de la magnitud de los daños que se les hace a los agentes morales y a los pacientes morales se explorará con mayor profundidad más adelante, en la sección X del cap. 8).

Una objeción diferente al enfoque de que tenemos deberes morales directos con los pacientes morales no niega que los pacientes morales puedan ser dañados, pero niega que puedan ser dañados de las mismas maneras que los agentes morales. Los individuos que son agentes morales, sostiene esta objeción, pueden ser dañados al negarles las oportunidades de progresar en su educación o negándoles una voz igual en los asuntos de su gobierno. Los pacientes morales no pueden ser dañados de esas maneras. Así, esta objeción concluye que los daños hechos a los agentes morales son incorrecciones que se les cometen directamente, mientras que los daños que se les hacen a los pacientes morales no lo son. Y los deberes en el primer caso son deberes directos, pero los deberes en el último son indirectos.

Esta defensa es correcta, hasta un punto. Debido a nuestras capacidades intelectuales y de otro tipo de un orden superior, nosotros que somos agentes morales podemos ser dañados de maneras que los pacientes morales no pueden. Sin embargo, ambos podemos ser dañados de maneras similares. Negar tanto a un agente moral como a un paciente moral el sustento nutricional básico o infligirles un sufrimiento gratuito o provocarles una muerte prematura con seguridad *es* dañar a uno tanto como es dañar al otro. Mientras que concedemos que algunas de las maneras en que pueden ser dañados los agentes morales son peculiares a los agentes morales, estamos en lo correcto al insistir en que algunas de las maneras en que pueden ser dañados son comunes a los pacientes morales. Cuando se trata de estos daños comunes, afirmar que tenemos un deber directo con los

agentes morales de no dañarlos pero negarlo en el caso de los pacientes morales es no mostrar respeto por la condición de justicia formal o imparcialidad al requerir, como se hace, que los casos similares sean tratados de manera diferente. Y esto es estar muy lejos de hacer un juicio moral ideal.

En vistas del fracaso de los argumentos en defensa de la conclusión opuesta y suponiendo que no hay mejores argumentos en el horizonte, estamos justificados en sostener que el alcance del principio del daño incluye a los animales y a aquellos pacientes morales humanos que son como estos animales en los aspectos pertinentes. No hay una manera *no arbitraria* de constreñir el alcance de este principio para excluir a los pacientes morales. Por consiguiente, incluso aunque *no* compartamos las intuiciones prerreflexivas de Ross en relación con estos pacientes morales e incluso aunque *inicialmente* seamos de la opinión de que no tenemos ningún deber directo con estos pacientes morales de no dañarlos, la reflexión crítica del tipo de la que recién hemos hecho requiere que cambiemos nuestra opinión, si vamos a ser consistentes y a aceptar el principio del daño.

La posición favorecida aquí —que el deber de no dañar a los pacientes morales es un deber que les debemos directamente— puede fortalecerse invocando las condiciones para hacer un juicio moral ideal. Las consideraremos una por una. ¿Hemos hecho nuestra evaluación de las implicaciones del principio "fríamente"? Es difícil imaginar cómo podría sostenerse la acusación contraria. Ninguna declaración extremadamente emocional se ha hecho; no se ha empleado la retórica de las pasiones. Todo el tiempo se ha hecho el esfuerzo de argumentar en un estilo disciplinado y no provocativo a favor de que el deber de no dañar es un deber directo que se les debe a los animales mamíferos normales de un año o más y a aquellos otros pacientes morales como estos animales en los aspectos pertinentes. De modo que al menos una condición para hacer un juicio moral ideal se ha cumplido.

Una segunda condición es que seamos consistentes, que no afirmemos o impliquemos proposiciones inconsistentes. Uno mismo no siempre es el mejor juez de sus flaquezas racionales, incluidas las inconsistencias, de modo que quizá sea mejor esperar el juicio de otros concerniente a si puede detectarse alguna inconsistencia en el argumento de esta última sección. Sin embargo, como acotación autobiográfica, tal vez valga la pena observar que no puedo ver ni imaginar cómo podría sostenerse la acusación de inconsistencia.

Una tercera condición es la imparcialidad, a la que he interpretado en términos de conformidad con el principio de justicia formal, de tratar casos similares en forma similar. Ésta es una condición que no se ha perdido de vista. Por el contrario, una falla común de los tres enfoques de deberes indirectos discutidos anteriormente es que *éstos* no cumplen con dicha condición. De hecho, una vez que hemos argumentado a favor de que los

pacientes morales pueden ser dañados y pueden ser dañados de maneras que en algunos casos son similares a las maneras en que los agentes morales pueden ser dañados, el respeto por la imparcialidad exigirá que hagamos juicios similares sobre el tratamiento dañino a ambos. Entendido en su contexto, son quienes niegan que tengamos deberes directos con los pacientes morales, no los que lo afirman, quienes son culpables de no cumplir con esta condición.

La cuarta es la condición de estar informado, de tener al alcance las consideraciones empíricas y entenderlas. Idealmente, desde luego, debemos ir acompañados de *todo* el material empírico pertinente y no podría declarar que este ideal se haya realizado plenamente en las discusiones precedentes. Sin embargo, es esencial observar que las consideraciones empíricas pertinentes para ver a los animales como poseedores de un bienestar experiencial se han identificado y defendido en capítulos anteriores. Estos animales, y los pacientes morales como ellos en los aspectos pertinentes, son conscientes y sintientes; tienen deseos y preferencias, tienen diversas capacidades cognitivas que incluyen la memoria y la capacidad de formarse creencias, entre ellas creencias sobre su propio futuro; son agentes en el mundo en el sentido de que pueden actuar intencionalmente con el propósito de procurarse la satisfacción de sus deseos o preferencias; son autoconscientes o se percatan de sí mismos; tienen una identidad psicofísica a lo largo del tiempo, etc. Las bases empíricas para ver a los animales de estas maneras se han sometido a discusión, y se han considerado los argumentos representativos que objetan estos hallazgos y se les encontró insuficientes. Esto, por sí mismo, no constituye una prueba incontrovertible del enfoque de los animales favorecido aquí, pero es justo decir que la argumentación hecha para verlos de esta manera se ha explorado en profundidad y con mayor cuidado del que encontramos en Kant, por ejemplo. Aunque la "información completa" ideal no se ha llenado, esta condición tampoco ha pasado desapercibida.

La quinta condición para hacer un juicio moral ideal es que descanse en un principio moral válido o correcto. En el capítulo precedente se esbozaron algunos de los criterios más importantes para evaluar principios morales y las teorías de las cuales forman parte, y será útil aplicar estos criterios al principio del daño. El primer criterio es que un principio moral no puede ser adecuado si es inconsistente; en particular, si implica que el mismo acto puede ser correcto o incorrecto. El principio del daño no tiene esta implicación. Infligir sufrimiento gratuito a cualquiera que puede sufrir, sea un agente o un paciente moral, es incorrecto de acuerdo con este principio, no importa qué agente moralmente responsable lo haga, no importa cuándo se realice el acto ni dónde. No es como si, digamos, hacerlo mientras estás en Inglaterra sea incorrecto pero hacerlo en California sea correcto.

El segundo criterio es el del alcance adecuado. ¿Unifica el principio en cuestión un

amplio rango de casos, identificando las bases pertinentes para hacerlo, y puede por lo tanto apelarse y descansar en él cuando nos enfrentamos a la toma de decisiones en un número grande de situaciones? Cuanto mayor el alcance, mayor será el uso potencial del principio. El principio del daño tiene un alcance considerable, al aplicarse a cómo podemos tratar a *cualquier* agente *o* paciente moral. No se sigue, desde luego, que sea suficiente por sí mismo para cubrir todos los asuntos morales y, por razones que se ofrecerán en los capítulos subsecuentes, existen bases para negar que lo hace. Sin embargo, habiendo hecho esta aclaración, sigue siendo cierto que el principio del daño tiene un alcance considerable y por tanto no puede ser rechazado sobre la base de que es demasiado constreñido en su aplicación como para ser de mucho uso.

La precisión es el tercer criterio pertinente para evaluar principios morales. Ésta es una condición esencial dado que, a menos que estemos claros en a qué se refiere un principio moral, no habrá ninguna manera clara de determinar qué requiere. El principio del daño tiene el grado de precisión que es razonable esperar y exigir de un principio moral. La noción de daño ha sido explicada ampliamente, de modo que cualquiera que entienda la explicación también entiende qué excluye el principio por ser incorrecto *prima facie*. Sin lugar a dudas, la noción de daño no es tan precisa como las ideas que encontramos en, digamos, la geometría, en donde puede darse una definición exacta de un cuadrado, por ejemplo. No obstante, la moralidad no es geometría y sería poco razonable, como implica Aristóteles cuando hace su observación respecto de cuánta precisión una persona educada esperaría y debería esperar en diferentes temas, demandar que la noción de daño sea definida con una precisión matemática.

El último criterio identificado es el de la conformidad con nuestras intuiciones (consideradas, reflexivas). Mucho se ha dicho sobre este aspecto ya. El principio del daño unifica un gran número de nuestras intuiciones reflexivas e identifica las bases pertinentes de dicha unificación. Muchas de estas intuiciones involucran creencias sobre deberes directos que se les deben a los agentes morales (por ejemplo, que es incorrecto *prima facie* matarlos o privarlos de la libertad), de modo que renunciar al principio del daño —o rechazarlo— nos dejaría con el reto de tratar de encontrar *otro* principio que sea equivalente o mejor que el principio del daño en los aspectos pertinentes (es decir, en términos de alcance, consistencia, precisión y conformidad con nuestras intuiciones reflexivas). No es *lógicamente* imposible que pueda haber un principio semejante y declarar que, aunque esto fuera posible, no hay otro principio mejor o igualmente bueno, sería injustificado en esta etapa del argumento. Al mismo tiempo la responsabilidad de la prueba debe ser asumida por quienes piensan lo contrario. Dado que se ha argumentado sólidamente de manera hipotética que el principio del daño satisface los criterios pertinentes para evaluar un principio moral, el reto de mostrar que existe otro criterio que satisfaga estos criterios en un grado igual o mejor deben afrontarlo quienes lo negarían o

remplazarían.

Lo precedente no constituye una prueba estricta del principio del daño, una prueba del tipo que uno daría en geometría, digamos. Mas, así como es poco razonable esperar definiciones en moralidad que sean tan precisas como las que encontramos en geometría, es similarmente poco razonable esperar pruebas del mismo tipo. Esto no significa que debamos considerar este principio como evidente por sí mismo. Se *pueden* dar razones para aceptarlo. Esto es lo que se ha intentado hacer en esta sección. Mostrar que el principio del daño cumple con los criterios apropiados para evaluar principios morales, tanto como pueda "mostrarse", y defender, como se ha hecho (sección VI del cap. 4), el criterio más controvertido al que hemos apelado —a saber, la conformidad con nuestras intuiciones reflexivas— es todo lo que razonablemente puede esperarse. Sin tener que declarar que este principio es evidente por sí mismo, tenemos *buenas razones* para aceptar el principio del daño, aun cuando no podamos dar, y no se debería esperar que lo hiciéramos, una prueba de ese principio comparable con las pruebas en geometría.

Haber argumentado a favor de la aceptación del principio del daño, dado todo lo que esta defensa involucra e implica, es socavar la credibilidad de cualquier enfoque de deber indirecto. El alcance del principio del daño no puede limitarse de forma no arbitraria a todos los agentes morales y sólo a los agentes morales; debe aplicarse a todos aquellos individuos cuya vida experiencial puede verse adversamente afectada por daños, ya sean inducidos o por privaciones. Los agentes morales pueden ser dañados de estas maneras y por tanto tenemos un deber *prima facie* en su caso de no dañarlos. Sin embargo, los animales también pueden ser dañados de estas maneras, así como los pacientes morales humanos que son como estos animales en los aspectos pertinentes. Por tanto, se ha hecho la defensa, hasta donde cualquier caso moral puede defenderse, para reconocer que nosotros también tenemos un deber moral *prima facie* en su caso de no dañarlos. Negar esto, dada la razonabilidad del principio del daño, sólo puede ser un síntoma de arbitrariedad moral. Dado que, por definición, *todos* los enfoques de deber indirecto niegan que tengamos algún deber directo con los pacientes morales, ningún enfoque de deber indirecto puede proporcionarnos una teoría moral adecuada. El tema de la arbitrariedad al que recurrimos en nuestra discusión anterior de los enfoques representativos de deber indirecto prueba entonces ser ilustrativo de la arbitrariedad moral que aflige a todos ellos. (La arbitrariedad moral del enfoque de derechos indirectos es diagnosticada en un nivel más profundo más adelante, en la sección XII del cap. 8.)

VII
RESUMEN Y CONCLUSIÓN

El capítulo comenzó señalando una distinción entre los enfoques de deber directo e indirecto (sección I). Los primeros sostienen que al menos algunos deberes que tenemos que involucran a los animales son deberes que les debemos directamente a los animales; los últimos sostienen que todos los deberes que tenemos relativos a los animales son deberes indirectos que les debemos a otros (por ejemplo, Dios). Sólo los enfoques de deberes indirectos fueron discutidos. Tales enfoques no son especistas si la razón para negar los deberes directos a los animales es su incapacidad de ser agentes morales, dado que muchos seres humanos (por ejemplo, los niños y los retrasados) también carecen de este estatus. Al igual que los animales, estos humanos son pacientes morales (sección II); ellos no pueden hacer lo correcto ni lo incorrecto, pero pueden estar del lado receptor, por así decirlo, de los actos correctos o incorrectos que realizan otros. Los enfoques de deber indirecto intentan dar cuenta de nuestros deberes que involucran a los pacientes morales mientras al mismo tiempo niegan que hagamos o podamos hacer nada que sea correcto o incorrecto hacia ellos.

Se consideraron y rechazaron enfoques de deber indirecto representativos: el egoísmo racional de Jan Narveson (sección III) debido, entre otras cosas, a que podría sancionar burdamente acuerdos institucionales injustos entre agentes morales; el contractualismo de John Rawls (sección IV) debido, entre otras cosas, a que a quienes están en la posición original arbitrariamente se les permite saber que no serán animales cuando estén "encarnados"; y el respeto de Immanuel Kant por la humanidad (sección V) debido, entre otras razones, a que descansa en un entendimiento pobre de lo que son los animales.

La arbitrariedad demostrada de los enfoques de deber indirecto proporcionó el telón de fondo para identificar un principio moral (el principio del daño) que aplica a nuestro tratamiento tanto de los agentes morales como de los pacientes morales (sección VI). Este principio prescribe un deber directo *prima facie* de no dañar a ningún individuo pertinentemente similar que pueda ser dañado: ningún individuo que tenga creencias y deseos; que sea capaz de actuar intencionalmente, etc., y que tenga un bienestar experiencial. Se argumentó a favor de este principio haciendo referencia a su éxito para satisfacer los criterios pertinentes para evaluar principios morales (consistencia, adecuación, alcance, precisión y conformidad con nuestras intuiciones reflexivas) y explicando que se ha juzgado su validez, tanto como es razonable esperar, conforme con el cumplimiento de las condiciones pertinentes de un juicio moral ideal (imparcialidad, racionalidad, información y "frialdad"). Aunque no se ha probado en la manera en que puede probarse, digamos, el teorema de Pitágoras en la geometría euclidiana, se han dado argumentos que sustentan que el principio del daño proporciona buenas razones para aceptarlo. Cualquier teoría ética que no puede dar cuenta de nuestro deber directo

prima facie de no dañar *a los agentes morales ni a los pacientes morales* no puede ser una teoría adecuada. Necesariamente, por lo tanto, ningún enfoque de deber indirecto puede demandar nuestro consentimiento racional. Si algún enfoque de deber directo pasa esta prueba es una pregunta central que se examinará en el capítulo que nos espera.

6
ENFOQUES DEL DEBER DIRECTO

A DIFERENCIA de los enfoques de deber indirecto examinados en el capítulo anterior, los que se examinan en éste reconocen al menos algunos deberes directos con los pacientes morales y por lo tanto no están abiertos a la objeción de arbitrariedad moral fatal para todas las versiones de los enfoques de deber indirecto. Sin embargo, al igual que estos últimos, los enfoques de deber directo exponen abiertamente o implican que podemos proporcionar una explicación adecuada de nuestros deberes respecto de los pacientes morales sin apelar a sus derechos. Por lo tanto, es necesario demostrar la inadecuación de los enfoques de deber directo como un paso preliminar a la defensa de los derechos de los pacientes morales. Así como en el caso de los análisis previos de los enfoques de deber indirecto, no todos los enfoques de deber directo pueden analizarse, pero, al igual que en el caso anterior, se considerarán los más fuertes, no los más débiles.

Se examinarán dos enfoques: *1)* el utilitarismo del acto y *2)* una posición que intenta dar cuenta de nuestros deberes concernientes a los animales por medio de prohibir la crueldad y disfrutar la bondad. Esta última posición no tiene una denominación común aceptada, pero será útil darle una. Nos referiremos a ella como el *enfoque de crueldad y bondad;* los defectos de este enfoque se expondrán primero.

I
EL ENFOQUE DE CRUELDAD Y BONDAD

Especialmente entre los afiliados a organizaciones que trabajan por un mejor trato a los animales, con frecuencia se expresa la posición de que no debemos ser crueles con los animales y que en cambio debemos ser bondadosos con ellos. Aquellos que expresan esta posición no están obligados a pensar, como lo hace Kant, por ejemplo, que la razón por la que no debemos ser una cosa sino la otra radica en el efecto que tal trato tendrá en cómo tratamos a los seres humanos. Quienes proponen este enfoque pueden creer, y en la mayoría de los casos lo hacen, que éstos son deberes que tenemos directamente con los animales, la prohibición de crueldad sintetiza nuestros deberes negativos con los animales (cómo *no* deben ser tratados) y el mandamiento de ser bondadoso sintetiza nuestros deberes positivos en su caso (cómo *sí* deben ser tratados). Sólo entendido de esta manera nos concernirá el enfoque de crueldad y bondad.

No queda claro si quienes suscriben esta visión estarían dispuestos a generalizarla para incluir nuestro trato a los pacientes morales humanos como los animales en los aspectos pertinentes, pero es difícil ver cómo podrían evitarlo sin ser arbitrarios. Si tenemos deberes contra ser crueles y a favor de ser bondadosos en el caso de los animales porque los animales son pacientes morales y no porque sean animales, entonces deberíamos también tener estos mismos deberes directamente con los pacientes morales humanos. Desde luego, podemos tener otros deberes con los pacientes morales humanos, tales como el deber de proporcionar a los niños la oportunidad de tener una educación. Sin embargo, por muchos otros deberes morales que podamos tener o no con los pacientes morales humanos, es razonable suponer que en su caso tenemos algunos de los mismos deberes que tenemos en el caso de los animales *y* que entre esos deberes comunes quienes defienden el enfoque de crueldad y bondad reconocerían los dos deberes en cuestión. Sin embargo, para los propósitos de la discusión que sigue, no será esencial que un defensor de este enfoque reconozca en el caso de los pacientes morales humanos alguno de los deberes directos que, desde esta visión, se les debe también a los animales. Es suficiente que quienes defienden este enfoque crean que *a)* tenemos deberes negativos y positivos directamente con los animales y *b)* estos deberes directos pueden explicarse adecuadamente haciendo referencia a la prohibición de ser crueles y al mandato a ser bondadosos, respectivamente. Este enfoque, por razones que se harán evidentes a medida que avancemos, no proporciona un fundamento satisfactorio para ninguno de los dos deberes, positivo y negativo, con los animales. Esto se mostrará exponiendo primero las deficiencias de la prohibición de ser crueles en este sentido.

a) La crueldad

Sería difícil encontrar a alguien que esté a favor de la crueldad, y cuando los individuos y las organizaciones defienden la causa del bienestar animal denunciando la crueldad hacia los animales tocan una fibra sensible de responsabilidad moral. Sin embargo, teóricamente nuestros deberes negativos con los animales no están adecuadamente fundamentados si los dejamos descansar en la prohibición de la crueldad. Esto se aclarará una vez que nos quede más clara la idea misma de crueldad.

La crueldad se manifiesta de diferentes maneras. Las personas pueden ser correctamente juzgadas como crueles por lo que hacen o por lo que dejan de hacer, y tanto por lo que sienten como por lo que dejan de sentir. El caso central de crueldad parece ser el caso en donde, en la acertada frase de John Locke,1 uno siente "una especie de placer" en causarle sufrimiento a otro. Los torturadores sádicos proporcionan tal vez el más claro ejemplo de crueldad en este sentido: son crueles no sólo porque causan sufrimiento (como los dentistas y los doctores, digamos), sino porque disfrutan haciéndolo. Vamos a llamar a esto *crueldad sádica*.

No todas las personas crueles son crueles en este sentido. Algunas personas crueles no sienten placer en hacer sufrir a otros. De hecho, parecen no sentir nada. Su crueldad se manifiesta por la falta de lo que se juzga apropiado sentir, como compasión o piedad, por la desgracia del individuo a quien le están causando sufrimiento, en vez de placer por causarlo; no se conmueven, como si fueran insensibles al sufrimiento que infligen o como si no se percataran o no pudieran darse cuenta de que es un *sufrimiento*, a la manera en que, por ejemplo, los leones parecen ser inconscientes y por tanto insensibles al dolor que le causan a su presa. De hecho, precisamente porque uno espera la indiferencia por parte de los animales, pero la compasión o la piedad por parte de los seres humanos, las personas que son crueles por ser insensibles al sufrimiento que causan con frecuencia son llamadas "animales" o "bestias", y su carácter o comportamiento, "brutal" o "inhumano". Así, por ejemplo, se dice que un asesinato particularmente horrible fue "obra de un animal", con lo que se implica que éste es un acto que alguien que pueda sentir emociones como compasión o piedad no podría atreverse a realizar. Al sentido de crueldad que involucra la indiferencia, en vez del placer, ante el sufrimiento que se causa a otros lo denominaremos *crueldad brutal*.

La crueldad de cualquier tipo, ya sea sádica o brutal, puede manifestarse en un comportamiento activo o pasivo. El comportamiento pasivo incluye actos de omisión y negligencia, el activo, actos de perpetración. Un hombre que, sin provocación, golpea a un perro hasta dejarlo inconsciente es activamente cruel, mientras que uno que, por negligencia, deja de alimentar a su perro hasta el punto en que la salud del animal se ve afectada es pasivamente cruel, no por lo que hace, sino por lo que deja de hacer. Tanto la crueldad activa como la pasiva tienen fronteras borrosas. Por ejemplo, una mujer no es cruel si ocasionalmente deja de alimentar a su gato. *Sí* es cruel si deja de hacerlo la

mayor parte del tiempo. Aun así, mientras que no hay un número exacto de veces ni un porcentaje fijo tal que permita establecer que a partir de ahí se presenta un caso de crueldad, sí existen paradigmas.

Tenemos, entonces, dos tipos de crueldad (o dos sentidos de la palabra *crueldad*) y dos diferentes maneras en las que puede manifestarse la crueldad. Por lo tanto, teóricamente, la crueldad admite al menos cuatro clasificaciones posibles: *1)* crueldad sádica activa; *2)* crueldad sádica pasiva; *3)* crueldad brutal activa y *4)* crueldad brutal pasiva. Vamos a suponer que todas las variedades de crueldad deben ser condenadas y desalentadas. Suponiendo que así sea, la pregunta sigue siendo, ¿proporciona la anticrueldad, en cualquiera o todas sus formas, un fundamento adecuado para nuestros deberes negativos con los animales? No. Pues la crueldad, en todas sus formas, necesariamente hace referencia a un estado mental del individuo, ya sea que a uno le provoque placer causar sufrimiento o permitir que otro sufra o que sea indiferente a provocarlo. Entonces, si se presentara la anticrueldad como una base de nuestros deberes negativos con los animales, se desprendería que con no ser crueles con los animales ya estaríamos cumpliendo nuestros deberes negativos con los animales; es decir, mientras no disfrutemos o no seamos indiferentes a causar sufrimiento o permitir que sufran. Esto evidentemente es inadecuado. Cómo uno se *siente* respecto de lo que hace es lógicamente diferente de una evaluación moral de *qué* hace. En particular, cómo uno se siente respecto del sufrimiento que causa a un animal es lógicamente diferente de si es incorrecto hacer sufrir a un animal. Hacer sufrir a los animales no se justifica sólo sobre la base de que uno no es indiferente a su sufrimiento o sobre la base de que no disfruta haciéndolos sufrir. En otras palabras, hacer sufrir a los animales no se justifica sólo sobre la base de que quien los hace sufrir no es cruel, en cualquiera o todas las diversas formas de crueldad. Por tanto, mientras que podemos coincidir en que la crueldad debe ser condenada y desalentada, no debemos acordar que la prohibición de la crueldad proporciona una base satisfactoria de nuestros deberes negativos con los animales.

b) Bondad

La bondad es una idea tal vez sólo superada por la crueldad en términos de su prevalencia en las discusiones sobre nuestro trato a los animales. “Sé bondadoso con los animales”, se nos manda, y pocos, si alguno, se opondría al espíritu de este mandamiento. No obstante, al igual que la prohibición de la crueldad, la prescripción de ser bondadoso no soporta el peso que algunas personas quieren cargarle. Simplemente no hará el trabajo de ser la base de todos nuestros deberes positivos con los animales.

Al igual que *cruel*, *bondadoso* y sus cognados son términos de valoración moral que usamos para evaluar y describir los actos o el carácter de una persona. Una persona

bondadosa es alguien que tiene inclinación (o disposición) a actuar con la intención de promover los intereses de otros, no por razones de interés propio, sino por amor, afecto o compasión por el individuo cuyos intereses está promoviendo. En una palabra, las personas bondadosas no son egoístas, no actúan para promover los intereses de los otros sólo si y en tanto hacerlo promueve sus propios intereses.

Entonces, ¿qué significa el mandato de ser bondadosos con los animales? Significa, *o bien* que cuando se trata de este o aquel acto individual debemos tratar a los animales de tal manera que nuestra intención sea promover sus intereses, no por motivos egoístas sino por amor, afecto o compasión hacia ellos, *o bien,* que debemos cultivar, a través de tales actos individuales, la disposición a tratar a los animales de esta manera por estas razones. Y nadie niega el valor moral del ideal que el mandato a ser bondadosos, interpretado de cualquiera de estas dos maneras, pone ante nosotros. Con todo, por razones que en algunos casos no difieren de las que se dieron en contra de la visión de que la prohibición de la crueldad puede servir satisfactoriamente como base de nuestros deberes negativos con los animales, el mandato de tratar bondadosamente a los animales no nos proporciona una base satisfactoria de nuestros deberes positivos.

Primero, la bondad, al igual que la crueldad, tiene conexiones conceptuales con "la mente del agente", a saber, con los motivos y las intenciones del agente. Y esto invita a la misma observación en el caso de la bondad que fue oportuna en el caso anterior de la crueldad: la moralidad de lo que hacen las personas (la corrección o incorrección de sus acciones) es lógicamente distinta de sus "estados mentales" y no deben confundirse con éstos, incluidos los motivos o intenciones a partir de los cuales proceden sus actos. Si bien quienes actúan bondadosamente se merecen nuestra admiración moral, se la merecen no porque con ello hacen lo correcto (es posible que lo hagan, pero es posible que no); se la merecen porque exhiben su bondad como personas. Así, tal como el mal que es la crueldad debe distinguirse de juzgar que un acto cruel es incorrecto, el bien que es la bondad debe distinguirse de juzgar que un acto bondadoso es correcto.

Segundo, el mandato de ser bondadoso con los animales no debe aprehender o explicar la idea de que les *debemos* a los animales un trato determinado, que tratarlos así o asado es algo que se *merecen*. El mandato en cuestión no puede aprehender o explicar esto porque la bondad no es algo que se le *deba* a nadie, no es del merecimiento de *nadie*. Ser el beneficiario de un acto bondadoso sin duda es afortunado por lo general, pero nadie puede demandar legítimamente la bondad de otro. La bondad no es la justicia, y en tanto que se les debe un trato justo a los animales (véase más adelante, secciones VI y ss. del cap. 7), no podemos ver el mandato de que seamos bondadosos con los animales como un principio que da cuenta, o incluso ayuda a dar cuenta, de esta dimensión de nuestros deberes con los animales. Por estas razones, entonces, el mandato de ser bondadosos con los animales, al igual que la prohibición de ser crueles con ellos,

no puede servir como un principio en el cual descansen nuestros deberes directos con los animales.

Hay una lección que aprender del fracaso del enfoque de crueldad y bondad en proporcionar una base adecuada para nuestros deberes con los animales. Ninguna visión puede proporcionar una base adecuada de estos deberes si requiere que hagamos referencia a la mente del agente (ya sean los motivos del agente o sus intenciones). Podrá decirse cualquier otra cosa del segundo enfoque a considerarse en este capítulo —el utilitarismo—, pero al menos no puede culpársele de esta acusación.

Hablar del *enfoque* conocido como utilitarismo, como sabemos por el esbozo anterior de la teoría utilitarista (sección IV del cap. 4), es hablar de manera un poco vaga. Todos los utilitaristas coinciden en que las consecuencias y sólo las consecuencias determinan la moralidad de lo que hacemos. Y todos coinciden en que son "las mejores" consecuencias para todos los afectados por el resultado lo que deberíamos aspirar a producir. Sin embargo, no todos los utilitaristas están de acuerdo en qué hace a algunas consecuencias mejores que otras o en si el principio de utilidad debería aplicarse directamente a las acciones de los individuos o usarse para validar las reglas. Con el fin de hacer mi análisis más ordenado, comenzaré considerando la posición de los hedonistas: Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Más adelante en este capítulo comentaré una alternativa contemporánea a este enfoque, el *utilitarismo de preferencia* propuesto por Peter Singer (sección III). Aunque no siempre es claro si el utilitarismo en cuestión debería interpretarse como un utilitarismo del acto o un utilitarismo de la regla, durante este capítulo voy a limitar mi análisis al primero. Por tanto, siempre que se presente la palabra *utilitarismo* o sus cognados deberá entenderse como una abreviación de "utilitarismo del acto" o sus cognados. El utilitarismo de la regla se examinará en el siguiente capítulo (sección VII).

II
EL UTILITARISMO HEDONISTA

Los utilitaristas clásicos son hedonistas. Sostienen que el placer y sólo el placer es intrínsecamente bueno y el dolor y sólo el dolor es intrínsecamente malo. Para determinar cuáles serían las mejores consecuencias de cualquier acto dado, piensan, debemos determinar qué alternativas entre las que tenemos a nuestra disposición conllevarían el balance óptimo entre placer y dolor para todos los afectados por el resultado. Si existe alguna alternativa que logre esto, ésa es la que tenemos el deber de seleccionar. Si existen dos alternativas que producirían resultados igualmente buenos, y no hubiera ninguna que produjera algo mejor, entonces no importa cuál de las dos escojamos, simplemente debemos escoger moralmente una de las dos. Lo que nunca debemos hacer, lo que siempre es incorrecto, es escoger una opción que conlleve menos que el balance óptimo entre placer y dolor.

CUADRO 1

Individuos	*Placeres*	*Dolores*	*Neto por individuo*
Consecuencias de escoger A_1			
Negro	+5	–20	–15
Blanco	+30	–10	+20
Amarillo	+ 5	–20	–15
Rojo	+5	–20	–15
Consecuencias de escoger A_2			
Negro	+15	–10	+5
Blanco	+10	–15	–5
Amarillo	+20	–25	–5
Rojo	+20	–25	–5

Hablar del balance óptimo de placer y dolor para todos los afectados por el resultado ilustra la *naturaleza agregativa* de todas las formas de utilitarismo. En vez de preguntar qué producirá los mejores resultados para mí personalmente, que es lo que debería preguntar desde el egoísmo racional, debo preguntar qué producirá los mejores resultados para todos los involucrados; y escoger una opción que produzca los mejores resultados *agregados* para todos podría no ser lo mismo que escoger la opción que me traería los mejores resultados a mí personalmente. Este punto se puede ilustrar por medio del siguiente ejemplo abstracto.2 Supongamos que asignamos un más ("+") a los placeres y un menos ("-") a los dolores; supongamos que hay cuatro individuos que se verán

afectados por lo que se hace (Negro, Blanco, Amarillo y Rojo); supongamos que Blanco es el individuo que debe decidir qué hacer y tiene que escoger entre dos alternativas (A_1 y A_2) y supongamos que las consecuencias de elegir A_1 y A_2 son, respectivamente, las indicadas en el cuadro 1.

Las consecuencias para Blanco serían claramente mejores si escogiera A_1 que si escogiera A_2 (+20 si escoge A_1, -5 si escoge A_2). No obstante, ésa no es la opción que Blanco debería escoger desde el utilitarismo egoísta. Lo que cualquier agente moral debería escoger es aquella opción, si es que hay alguna, que trajera los mejores resultados agregados —el balance óptimo entre placer y dolor— para todos los afectados por el resultado. Y eso requeriría que Blanco optara por A_2, como puede verse al sumar los más y menos, no sólo de Blanco, sino de los cuatro individuos involucrados. A_1 produce un total de +20 y -45 con un neto de -25; A_2 produce un total de +5 y -15 con un neto de -10. Entonces, se obtiene un mejor balance *agregado* entre placer y dolor escogiendo A_2, aun cuando personalmente a Blanco le iría mejor si escogiera A_1. Lo que *moralmente* debe hacer Blanco, entonces, es A_2. Podrá no querer hacerlo. Podrá disgustarle tener que hacerlo. Podrá quejarse. Pero nadie dijo nunca que hacer lo que exige la moralidad siempre es fácil y no es ninguna objeción para el hedonismo u otras formas de utilitarismo observar que pueden exigir que hagamos algo que no queremos hacer. Moralmente, lo que debemos aspirar a lograr es el mejor balance *agregado,* no lo que es mejor para nosotros personalmente.

El utilitarismo hedonista debe parecerle una posición agradable a cualquiera que piense que tenemos algún deber directo con los animales. Después de todo, los placeres y dolores de *todos* los afectados por el resultado de lo que hacemos deben ser tomados en cuenta. Esta posición no nos permitirá considerar los placeres y dolores de algunos (por ejemplo, nuestros amigos o conciudadanos) e ignorar los placeres y deberes de otros (por ejemplo, extraños y extranjeros). Los placeres y dolores *de todos* cuentan, una posición que, dada la razonabilidad de ver a los animales como poseedores de sensaciones placenteras y dolorosas, implica que sus placeres y dolores también cuentan. Es más, la imparcialidad exige que hagamos juicios similares sobre casos pertinentemente similares. Si acaso es verdad que los dolores y placeres de los animales son pertinentemente similares a los de los agentes morales, entonces debemos considerar el valor de sus placeres y dolores como equivalente al valor de los placeres y dolores de los agentes morales. Dado que en algunos casos, particularmente el caso del sufrimiento físico agudo, lo que experimentan los animales y los agentes morales es pertinentemente similar, el valor o falta de valor de lo que ellos experimentan no sólo debe contar, sino que debe *contar por igual*. Un fuerte *igualitarismo,* que no conoce fronteras de especies, caracteriza al hedonismo utilitarista. En las famosas palabras de Bentham, "todos cuentan por uno, nadie por más de uno". Desde el punto de vista del utilitarismo

hedonista, los animales tienen un voto en los asuntos morales del mundo igual al voto de los agentes morales cuando los placeres o los dolores de ambos son iguales. El especismo paradigmático, latente quizá en la visión de Kant, no tiene asidero en esta versión del utilitarismo. *Todas* las criaturas sintientes, ya sean humanas o animales, son miembros de la comunidad moral y a todas se les deben algunos de los mismos deberes.

Los utilitaristas clásicos defendieron la causa del bienestar animal, algo por lo que todos los que trabajan por el mejoramiento del trato a los animales estarán por mucho tiempo en deuda. Sin embargo, pese a sus saludables esfuerzos, y más allá del atractivo inicial de la inclusión igualitaria de los animales dentro de la comunidad moral, los utilitaristas hedonistas enfrentan objeciones insuperables. Y es bueno que así ocurra; pues aunque superficialmente esta versión del utilitarismo parece proporcionar una protección más que suficiente al bienestar de los animales y los pacientes morales humanos como los animales en los aspectos pertinentes, las apariencias engañan. Los utilitaristas hedonistas aparentemente han llegado con el tan esperado borrador de la verdad sólo debido al árido paisaje que ocupan los animales por causa de las visiones de deberes indirectos. Una vez que veamos de cerca qué nos están sirviendo, lo pensaremos dos veces antes de tragárnoslo.

a) Sobre matar agentes morales

Voy a comenzar esta evaluación considerando en primer lugar las implicaciones del utilitarismo hedonista para los agentes morales. Tenemos un deber *prima facie* de no dañar a agentes morales, que incluye no matarlos. Ésta es una posición defendida en el capítulo anterior (sección VI). Cualquier teoría ética adecuada debe ser capaz de dar cuenta de la rigurosidad de este deber. El utilitarismo hedonista no puede. A continuación se presenta el argumento que lo muestra.

¿Cómo debe el utilitarista hedonista plantear las preguntas respecto de la moralidad de matar agentes morales? Los placeres y dolores de la víctima, desde luego, deben considerarse, incluidos los placeres y dolores previsibles que habría tenido de no haber sido matada. Pero los placeres y dolores de la víctima no tienen más peso moral que los placeres y dolores equivalentes de cualquier otro individuo. Darle más peso a sus placeres y dolores queda descartado por el igualitarismo que se destaca como una de las virtudes del utilitarismo clásico. Puesto que "todos cuentan por uno, nadie por más de uno", la víctima no puede tener más que un voto, por así decirlo, en la determinación de si sería incorrecto matarlo. Suponiendo que de matar al agente en cuestión se asegurara el balance agregado óptimo entre placer y dolor, el utilitarista hedonista no sólo no podría encontrar ninguna falta moral en esta muerte, sino que su teoría exige positivamente que se haga.

Semejante resultado choca con nuestras intuiciones reflexivas sobre la incorrección de matar. Matar a un agente moral es una incorrección moral tan grave, pensamos, que sólo puede justificarse bajo circunstancias muy especiales (por ejemplo, en defensa propia; véase más adelante, secciones X y ss. del cap. 8). La posición del utilitarista hedonista hace que matar sea demasiado fácil de justificar. No sólo en circunstancias *excepcionales* está permitido matar: circunstancias muy *ordinarias* lo permitirían.

Los utilitaristas hedonistas se dan cuenta de que su teoría parece ir contra los fundamentos de las creencias morales, y una señal de la seriedad con la que ellos mismos ven el problema es que presentan argumentos que al menos son ingeniosos en su intento de salvar su teoría. Su principal argumento es el siguiente: como agentes morales tenemos un sentido de nuestra propia mortalidad. Entendemos que no estamos destinados a la vida eterna, no en este planeta al menos, y a veces nos preocupamos por esto, lo cual es motivo de algunas inquietudes mentales dolorosas o desagradables. El conocimiento que tenemos de que agentes morales a veces *matan* a otros agentes morales es una de las cosas que contribuye a nuestro temor respecto de nuestra propia muerte. Este conocimiento nos provoca inseguridad en nuestro trato con los otros y esta inseguridad va en detrimento de nuestro propósito utilitarista hedonista de producir el mejor balance entre placer y dolor para todos los interesados. Por lo tanto, para evaluar la moralidad de matar, necesitamos tomar en cuenta no sólo los placeres y dolores de aquellos que están directamente involucrados: el matador y la víctima. También tenemos que tomar en cuenta la preocupación, temor e inseguridad que se causa a otros que viven con el conocimiento de que se ha matado a alguien. Una vez que hacemos esto, argumenta el utilitarista hedonista, reconocemos que matar es incorrecto, cuando lo es, en gran medida por sus *efectos colaterales:* debido al temor y otros disgustos que les causa a los sobrevivientes que se enteran del incidente. Es decir, paradójicamente, la principal razón por la cual matar agentes morales es incorrecto no es por el daño que se les hace a las víctimas; principalmente es por el daño que se inflige a los sobrevivientes.

Esta réplica no puede llevar a cuestas el peso que le cargan los utilitaristas hedonistas. Sus deficiencias pueden destacarse si consideramos todas las personas que se matan en secreto. Un asesinato secreto llevado a cabo con éxito no puede causar los efectos colaterales que figuran tan prominentemente en la explicación de los utilitaristas hedonistas sobre la incorrección de matar. Dado que se mata en secreto, el público general no tiene conocimiento de este hecho y por tanto no puede perder el sueño por su ocurrencia. Si nos imaginamos que un asesinato no detectado sí generó un balance óptimo entre placer y dolor para los afectados por su resultado, entonces el utilitarista hedonista no podría tener ninguna base moral para objetarlo; de hecho, *su* teoría lo *justifica*. Este resultado también choca con nuestras intuiciones reflexivas respecto de la incorrección de matar. El secreto de un asesinato no marca ninguna diferencia moral

respecto de la incorrección de matar, y si la marca en realidad agrava la incorrección más que disminuirla. Dado que quienes matan en secreto merecen ser castigados por su crimen, y dado que, debido a la secrecía de su acto, nunca serán descubiertos o castigados, no se hace justicia en su caso y esto se agrega a la ofensa moral de lo que han hecho. El utilitarismo hedonista entonces falla doblemente, no sólo *no* da cuenta del daño provocado por los asesinatos realizados en secreto, sino que *tampoco* da cuenta de la incorrección que significa que el criminal desconocido eluda el castigo. Puesto que los propios utilitaristas hedonistas intentan mostrar cómo su teoría puede aclarar nuestras intuiciones respecto de la incorrección de matar, apelar a estas intuiciones en la evaluación de la adecuación de su teoría, aun cuando estas apelaciones no puedan justificarse de forma independiente, es enteramente apropiado.

b) Sobre matar pacientes morales

El fracaso de la explicación de los utilitaristas hedonistas sobre la incorrección de matar agentes morales es un fracaso importante para quienes creen que se plantean preguntas morales serias en el caso de matar pacientes morales. Si la explicación de los utilitaristas hedonistas hubiera sido adecuada en el caso de matar agentes morales, habría sido difícil evitar la implicación de que ésta proporciona una explicación satisfactoria respecto de la moralidad de matar pacientes morales y que sería un resultado no bienvenido para quienes quieren una base firme para objetar que se mate a estos últimos individuos. Pues consideren: si la moralidad de matar estuviera apropiadamente evaluada en los términos de qué tanta angustia mental la matanza de algunos individuos provoca a otros, entonces estaría abierta la puerta para un montón de asesinatos de pacientes morales, tanto humanos como animales, en especial, si se hace de forma indolora. Bentham ve claramente las implicaciones del utilitarismo hedonista en el caso de los animales cuando escribe que "la muerte que sufren a manos nuestras es comúnmente, y siempre puede ser, más expedita y, por ello, menos dolorosa, que la que les espera en el curso inevitable de la naturaleza".3 Pero los animales no son los únicos pacientes morales para quienes esto es verdad. Los niños no amados o no deseados, o los incompetentes mentales incómodos de cualquier edad, podrían ser matados "humanamente" apelando al mismo criterio: su muerte indolora sería "más expedita y, por ello, menos dolorosa, que la que les espera en el curso inevitable de la naturaleza". De hecho, no hay ninguna razón por la cual el mismo argumento no podría extenderse a la matanza "humana" de *cualquier* niño pequeño dado que, como Bentham reconoce, matar a niños pequeños es de una naturaleza tal que no tiene por qué "producir la menor inquietud a la más tímida imaginación".4 "Una vez que somos lo suficientemente mayores para comprender esta política, somos demasiado mayores para vernos amenazados por ella",5 observa Peter

Singer. Sin embargo, mientras que matar pacientes morales humanos puede estar justificado, siguiendo la tónica benthamiana, el estatus de los animales requiere un tratamiento especial. Después de todo, dado que los seres humanos no pueden tener ninguna preocupación seria de que los empleados en los mataderos de la nación, para usar a los animales de las granjas como un ejemplo de trabajo, puedan llegar cualquier día de estos a pasar a masacrar seres humanos, nuestro conocimiento de que estos animales son matados no provocará "la menor inquietud" en nuestros corazones. Es más, para cuando estos animales son masacrados, el dolor causado a *otros* animales como resultado de la separación física (por ejemplo, cuando un becerro es apartado de su madre) ya ha ocurrido en algún momento lejano en el pasado; la matanza de hecho de estos animales por lo tanto es muy poco probable que cause alguna (o mucha) angustia o inseguridad a los animales que le sobreviven. El *aparente* atractivo del utilitarismo hedonista es sólo eso: aparente.

c) Los individuos como receptáculos

Si coincidimos en que el utilitarismo hedonista hace que matar sea demasiado fácil de justificar, podemos entonces avanzar y preguntar qué hay en esta posición que conduce a esta desafortunada consecuencia. Una manera de diagnosticar su debilidad fundamental es observar que esta teoría supone que tanto los agentes como los pacientes morales son, para usar la útil terminología de Singer, meros *receptáculos* de lo que tiene valor positivo (placer) o valor negativo (dolor). Los agentes no tienen ningún valor por sí mismos; lo que tiene valor es lo que contienen (es decir, lo que experimentan). Una analogía podría ser de ayuda. Supongamos que pensamos que los agentes y pacientes morales son tazas en las que se vierten ya sea líquidos dulces (placeres) o líquidos amargos (dolores). En cualquier momento dado cada taza tendrá un determinado sabor hedonista: el líquido que contenga será más o menos dulce o amargo. Ahora bien, lo que debemos tratar de conseguir, de acuerdo con el utilitarismo hedonista, no es el líquido que mejor sepa para este o aquel individuo en particular; sino más bien, lo que debemos tratar de lograr es el mejor balance agregado entre lo dulce y lo amargo para todos aquellos individuos afectados por lo que hacemos; lo que intentamos obtener es el *mejor balance total* entre lo dulce y lo amargo. Siendo así, no hay ninguna razón por la cual no pueda ser necesario redistribuir los contenidos de cualquier taza dada entre las otras o, de hecho, que no pueda ser posible destruir del todo alguna taza (receptáculo) en particular. El utilitarista hedonista no puede objetar tal redistribución o destrucción si es necesaria para generar el mejor balance entre lo dulce y lo amargo, considerado agregadamente, para todas las tazas involucradas y suponiendo, como siempre, que los líquidos dulce y amargo en todas las tazas hayan sido considerados y contados equitativamente. Así es

como los utilitaristas hedonistas pueden sancionar exitosamente que se mate en secreto y por qué pueden hacerlo: un receptáculo (una "taza") es destruida y esto provoca que las tazas afectadas por el resultado obtengan el mejor balance agregado entre lo dulce (placer) y lo amargo (dolor) que no podría lograrse de otra manera. Fundamentalmente, entonces, es cómo ven los utilitaristas hedonistas a los individuos de interés moral directo, junto con el mandato de provocar las mejores consecuencias, lo que lleva a implicaciones morales desagradables. Visto bajo esta luz, es fácil entender por qué hay quienes pueden pensar que el utilitarismo podría evitar estas implicaciones si renunciara al hedonismo y, por implicación, a su visión de que los individuos de interés moral directo son meros receptáculos. Precisamente esta versión de utilitarismo es la presentada por Singer, cuya posición positiva pasaremos a considerar ahora.

III
EL UTILITARISMO DE PREFERENCIA

Singer denomina su posición como *utilitarismo de preferencia.* Desde su perspectiva, la consecuencia que debemos aspirar a producir, aquella consecuencia que es "la mejor", es la que, "en general favorece los intereses [es decir, deseos y preferencias] de los afectados". Y esto, aunque "se diferencia del utilitarismo clásico" señala Singer "es una forma de utilitarismo".6 Supongamos que lo es. ¿Cómo podría usarse esta forma de utilitarismo para explicar por qué matar es incorrecto? La clave para la explicación utilitarista de preferencia, como Singer la ve, está en reconocer que algunos individuos no sólo prefieren cosas aquí y ahora, también tienen preferencias relacionadas con su futuro, en particular, *la preferencia de seguir viviendo.* Dado que los utilitaristas de preferencia sostienen que "toda acción contraria a la preferencia de cualquier ser es incorrecta, a no ser que existan preferencias contrarias que tengan más peso que ésta", se sigue que matar individuos "que prefieren continuar viviendo es por lo tanto incorrecto, en circunstancias normales". Y continúa Singer: "a diferencia del utilitarismo clásico, el utilitarismo de preferencia hace de matar a alguien *algo incorrecto que se le hace directamente al individuo matado,* porque es un acto contrario a su preferencia. Que la víctima no ande por ahí después del acto para lamentar el hecho de que no se hayan considerado sus preferencias es irrelevante".7

Desde la visión de Singer, entonces, si matar a cualquier individuo, A, es un acto incorrecto directo contra A depende de si A tiene el deseo de (prefiere) continuar viviendo. Tener este deseo *particular*, en otras palabras, es una condición tanto necesaria como suficiente para que matar sea un acto incorrecto directo. Al hacer de este deseo una condición necesaria, Singer no puede dar cuenta de por qué tenemos un deber directo *prima facie* de no dañar, matándolos, a los animales y a aquellos pacientes morales humanos como estos animales en los aspectos pertinentes. Desear seguir viviendo presupone que uno tenga una concepción de su propia mortalidad, que uno pueda prever o anticipar su propio deceso con el tiempo. Y esto presupone además que, habiendo considerado qué involucra la propia muerte junto con los prospectos anticipados de su vida, uno desee continuar viviendo en preferencia a morir. Es extremadamente dudoso que los pacientes morales en cuestión tengan los recursos intelectuales para concebir su propia muerte o hacer el tipo de juicio comparativo que requiere el enfoque de Singer. Que los animales "luchen contra la muerte", como se observó en nuestro análisis anterior sobre el daño *prima facie* que es la muerte (sección V del cap. 3), es una evidencia insuficiente como para inferir a partir de ésta que tienen una concepción de su propia mortalidad, un punto que Singer concede cuando, al escribir sobre el intento de un pez de librarse del anzuelo, observa que "la lucha [del animal] contra el peligro y el dolor no quiere decir que los peces sean capaces de preferir su

propia existencia futura a la no existencia".8 Si el comportamiento del *pez* es insuficiente para establecer que el pez tiene *esta preferencia particular*, ¿cómo podría el comportamiento de *otros* animales mostrar que la tienen? Argumentar, como hemos hecho, que se puede describir inteligiblemente y explicar parsimoniosamente cómo se comportan algunos animales de formas que implican que tienen *algunas* preferencias respecto de su propio futuro es una cosa; sostener que tienen la preferencia particular que Singer piensa que es decisiva, a saber, la preferencia de continuar viviendo en vez de morir, otra muy diferente.

Pese a estas importantes limitaciones en lo que puede verse razonablemente que prefieren los animales, Singer sostiene que matar a algunos animales *es* una incorrección directa. Algunos animales, sostiene, son autoconscientes o se percatan de sí mismos. Se percatan de sí mismos como "distintos de otras entidades en el mundo", "se percatan de que existen a lo largo del tiempo", con "un pasado y un futuro".9 No obstante, otros animales, aunque son conscientes, no son autoconscientes. Éstas son declaraciones que se han aclarado y defendido en capítulos anteriores de esta obra. De modo que hasta aquí, Singer está en lo correcto. Sin embargo, cuando dice que matar animales autoconscientes es una incorrección directa que se les hace, lo que dice no está sustentado por su análisis de la incorrección directa de matar. Pues aunque los animales autoconscientes tienen algunos deseos que se relacionan con su futuro, es extremadamente improbable que tengan también una concepción de su propia mortalidad, en cuyo caso no podrían tener "un deseo de seguir viviendo" en el sentido pertinente. Lo que debe hacer Singer, si va a sostener que matar animales autoconscientes es una incorrección directa, es modificar su exigencia, pero ¿cómo? La modificación más obvia y la más razonable, por las razones ofrecidas en el análisis anterior sobre el daño *prima facie* que es la muerte (sección V del cap. 3), sería como sigue: una condición suficiente para que matar a A sea algo incorrecto que se le hace directamente a A es que continuar con vida *está en el interés de A;* es decir, es un beneficio para A, algo que, en el caso de los animales autoconscientes hace posible la satisfacción de aquellos deseos que está en su interés satisfacer. Modificada de esta manera, la posición de Singer *implicaría* que matar animales autoconscientes *es* una incorrección directa, aun cuando ellos mismos no tengan el "deseo de seguir viviendo". (Es verdad que Singer podría continuar sosteniendo que otra condición suficiente para que matar sea una incorrección moral directa es que la víctima tiene el deseo particular que él señala, a saber, el deseo de seguir viviendo, pero a no ser que altere su posición en el sentido sugerido, no puede proporcionar las bases para que matar animales autoconscientes sea una incorrección directa.)

a) Los individuos como receptáculos remplazables

Si Singer modificara su posición como se ha sugerido, ¿sería entonces adecuada? El éxito aquí depende de si Singer evita la falla fundamental del utilitarismo hedonista: la visión de que los individuos de interés moral directo son *meros receptáculos* de valor. Singer explícitamente niega que los individuos autoconscientes sean meros receptáculos. Qué tan bien elude las implicaciones del utilitarismo hedonista entonces nos lleva a la adecuación de sus razones para ver a los individuos autoconscientes de la manera en que lo hace. De modo que vamos a considerar cuáles son estas razones.

Singer cree que los seres sintientes pero no autoconscientes (de aquí en más referidos como *seres conscientes*) *son* meros receptáculos de lo que es bueno (placer) y lo que es malo (dolor). Son "tazas" que, dependiendo del momento, contienen un líquido amargo (dolor) o dulce (placer), y destruirlas es meramente destruir algo que contiene algo que es valioso (experiencias). Para ilustrar el argumento general, imaginemos que un ser consciente dado, *X*, tiene un marcador total en la vida de +25 de placer y -4 de dolor, que da un neto de +21. Imaginemos también que si fuéramos a matar a *X* tendríamos suficiente interés para traer a la existencia otro ser, *Y*, cuyo marcador total en la vida sería de +21 o mayor. Entonces, si matáramos a *X*, ningún valor se habría perdido, siendo el neto total de los placeres de *X* empatados o mejorados por el neto total de *Y*. Es en este sentido, y por estas razones, que Singer considera que los seres conscientes son *receptáculos remplazables* de valor. El estatus de los seres autoconscientes difiere. A diferencia de "los seres que son conscientes pero no autoconscientes", seres que "pueden ser considerados apropiadamente como receptáculos de experiencias de placer y dolor, en vez de individuos que conducen sus propias vidas… —escribe Singer—, los seres autoconscientes racionales son individuos que conducen sus propias vidas […] y *no* (son) meros receptáculos que contienen una determinada cantidad de felicidad".10 Mientras que matar a un ser consciente no hace nada contrario a las preferencias de ese ser (por definición, los seres que son meramente conscientes, desde el punto de vista de Singer, no tienen preferencias), matar a seres autoconscientes es hacer algo que frustra sus preferencias, y esto es algo incorrecto *prima facie* que se les hace directamente, aun concediendo que, una vez muertos, no puedan mortificarse por cómo se han visto frustradas sus preferencias. Puesto que los seres autoconscientes tienen preferencias respecto de su propio futuro, *ellos* son más que receptáculos.

Hay serios problemas aquí. Como el filósofo inglés Herbert Lionel Adolphus Hart fue el primero en observar, Singer no da un argumento que sustente su posición de que los individuos autoconscientes no son meros receptáculos. Aunque tener preferencias es distinto de experimentar placer, la versión de Singer del utilitarismo —utilitarismo de preferencia—, argumenta Hart, implica que los seres autoconscientes "*son* en un sentido meros receptáculos, no, en efecto, de experiencias de placer y pena, sino de preferencias…"11 En la medida en que la posición de Singer es realmente una forma de

utilitarismo —es decir, realmente nos conmina a actuar de modo de procurar las mejores consecuencias (el balance agregado óptimo entre satisfacciones de preferencias menos sus frustraciones, para todos los interesados)— entonces, discute Hart, "no hay nada que muestre que esas preferencias evaluadas para los propósitos del utilitarismo de preferencia haciendo referencia a números e intensidades no puedan ser remplazadas por otras, así como sobrepasadas por otras".12 Para aclarar el punto de la posibilidad de ser remplazadas que plantea Hart, imaginemos que un determinado individuo autoconsciente, A, tendría un marcador total en la vida de +80 para las preferencias satisfechas y -15 para las preferencias frustradas, con un resultado neto de +65 si A fuera a vivir su vida natural, mientras que su marcador neto sería de, digamos, +50 si lo matáramos. Imaginemos, además, que podríamos traer a la existencia a otro ser autoconsciente cuyo marcador total en la vida excedería ambos marcadores, digamos que el total sería de +93. En circunstancias normales, el utilitarismo de preferencia debería sostener que debemos matar a A, dado que, desde este enfoque, A *es* remplazable, y debe ser remplazado por B.

Es más, pese a las protestas de Singer en contra, los seres autoconscientes *son*, como alega Hart, "receptáculos", según el utilitarismo de preferencia. Desde luego, uno debe tomar en cuenta las preferencias de dichos seres y contarlas equitativamente antes de decidir qué debe hacerse. Sin embargo, no hay razón por la que, habiendo hecho esto, no pueda ser verdad que el balance óptimo entre satisfacciones y frustraciones de preferencias para todos los involucrados no pueda alcanzarse por medio de matar a A. Éste es el punto que plantea Hart cuando dice que, de acuerdo con el utilitarismo de preferencia, deben evaluarse las preferencias "en número e intensidad". Y esto también es lo que el propio Singer implica cuando escribe que "toda acción contraria a la preferencia de cualquier ser es incorrecta, a no ser que existan preferencias contrarias que tengan más peso que ésta". La frase clave aquí es "a no ser que existan preferencias contrarias que tengan más peso que ésta". ¿Las preferencias *de quién*? No pueden ser sólo las preferencias de un individuo particular (por ejemplo, la preferencia de A de seguir viviendo). Puesto que el utilitarismo nos manda considerar las preferencias de *todos* los afectados por el resultado, las "preferencias contrarias" podrían ser las preferencias de aquellos cuyas preferencias están en la posición de verse óptimamente satisfechas si se matara a A. Si, habiendo tomado en cuenta y contado equitativamente las preferencias de todos, descubriéramos que matar a A traería el balance agregado óptimo entre satisfacción de preferencias, en general, entonces, lo que deberíamos hacer según el utilitarismo de preferencia es matar a A. En pocas palabras, para este enfoque, A es sólo un receptáculo de lo que tiene valor (es decir, la satisfacción de preferencias) y carece de cualquier valor independiente propio.

Las implicaciones de la visión de que los individuos autoconscientes son receptáculos

remplazables, desde el utilitarismo de preferencia, no favorecen el intento de Singer de proporcionar una versión del utilitarismo que sea preferible al utilitarismo hedonista. Un problema central de esta última visión, como hemos visto, es que justificaría que se matara a un ser autoconsciente si esto trajera el balance agregado óptimo entre placer y dolor para todos los afectados por el resultado. Y *esto* hace que matar sea muy fácil de justificar. Singer evidentemente quiere evitar esto y piensa que puede hacerlo conservando el utilitarismo pero deshaciéndose del hedonismo. Sin embargo, la posición de Singer no evita la justificación. Los individuos autoconscientes *son* receptáculos remplazables en el utilitarismo de preferencia, tanto como lo son en el utilitarismo hedonista. La única diferencia es que en el primer caso son receptáculos remplazables de preferencias y en el último, receptáculos remplazables de placeres y dolores. En este sentido, el utilitarismo de preferencia no demuestra ser mejor que el utilitarismo hedonista. Ambos fallan la prueba de conformidad con nuestras intuiciones morales reflexivas.

Singer, sabemos, no cree que las teorías éticas deban pasar por la prueba de qué tan bien se conforman con nuestras intuiciones, ya sean prerreflexivas o reflexivas (sección III del cap. 4). Consistente con esta posición, simplemente podría hacer de tripas corazón, por así decirlo, en lo que se refiere al tema de las implicaciones del utilitarismo de preferencia. Si señalamos que, en circunstancias normales, su posición permitiría matar agentes morales si van a ser remplazados por otros con un marcador de satisfacción de preferencias igual o, de hecho, en tanto las preferencias de los agentes morales existentes se vean óptimamente satisfechas como resultado de esa acción, y que nosotros pensamos que esto es incorrecto, Singer podría replicar que lo que necesita modificarse son nuestras intuiciones, no su teoría. Es más, incluso si ofreciéramos un argumento, como hemos hecho en el capítulo precedente (sección VI), que les diera a nuestras intuiciones prerreflexivas acerca de la incorrección de matar el estatus de intuiciones reflexivas, Singer todavía podría mantenerse firme en su posición.

Las razones de Singer para rechazar la apelación a las intuiciones se consideraron previamente y se encontraron deficientes (sección III del cap. 4). Sin embargo, en vez de meramente discutir la teoría de Singer desde una posición ventajosa cuya validez este autor cuestiona desde el inicio, será más productivo objetar su posición desde una perspectiva cuya validez no puede discutir racionalmente. Ésta es la perspectiva de la consistencia, una exigencia mínima incontrovertible que debe cumplir cualquier teoría ética si pretende arrogarse nuestra aprobación racional (sección VI del cap. 4). Estrictamente interpretada, la teoría de Singer no cumple esta exigencia. Interpretada de manera que supere esta deficiencia, su teoría permanece sin estar fundamentada. Ése es en pocas palabras el destino del argumento en el que estoy a punto de embarcarme.

b) El dilema de Singer

Con frecuencia se ha atacado al utilitarismo sobre la base de que puede sancionar la distribución inequitativa de daños (males) y beneficios (bienes). Dado que la meta propuesta por la teoría es agregativa (debemos actuar de modo de generar el mejor balance total entre consecuencias buenas y malas, en general, para todos los afectados por el resultado), los críticos argumentan que seguir este principio podría exigir que a algunos pocos individuos se les haga sufrir mucho de modo que el resto pueda individualmente ganar un poco, la ganancia agregada de los muchos compensaría las severas pérdidas de los pocos. La discusión precedente sobre la incorrección de matar y los problemas que esto plantea para los utilitaristas es un ejemplo particular de esta línea de ataque general contra el utilitarismo. (Voy a abundar sobre este tema en las secciones V de este capítulo y X y ss. del cap. 8.) Sin embargo, existen otras nociones y principios de equidad además de los que figuran en el debate sobre la distribución y son más básicos. Este último debate concierne a la justicia de distribuir males y bienes entre diversos individuos en el supuesto de que antes de la distribución en cuestión los individuos afectados hayan sido tratados equitativamente. Esta exigencia *predistributiva* de un trato justo es lo que Bentham señala en su famosa declaración, "todos cuentan por uno, nadie por más de uno", un concepto de igualdad, en las palabras de Singer, que "los utilitaristas, desde Jeremy Bentham hasta J. J. C. Smart, consideran axiomático […] a la hora de decidir sobre temas morales".13 En su apuro por ventilar las objeciones basadas en las implicaciones distributivas desagradables del utilitarismo, los críticos del utilitarismo han fallado en dedicarle un tiempo equivalente al problema que le plantea esta noción de igualdad de Bentham a la teoría utilitarista en general y a la versión de Singer de esta teoría en particular. Ahora comenzaremos a ver cuáles son estos problemas.

La noción de Bentham de igualdad ocupa un lugar importante en el pensamiento de Singer. Nuestra primera pregunta concierne a cómo entiende esta noción. No es una igualdad factual. Cuando, por ejemplo, decimos que los seres humanos somos iguales, no nos referimos a que tengamos las mismas capacidades, color de pelo o número de brazos. Si esto fuera lo que quisiéramos decir, evidentemente la declaración de igualdad sería falsa. En cambio, el tipo de igualdad que Singer tiene en mente se expresa en lo que él denomina "el principio moral básico [de] la consideración igualitaria de los intereses"14 un principio que "no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos [seres humanos]: es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos"15 y, argumenta Singer, a muchos animales no humanos también. Lo que prescribe este principio es que "los intereses de cada ser afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser".16 Por comodidad, vamos a referirnos al principio recién citado como el *principio de igualdad*. Ese principio, entonces, de acuerdo con Singer, es *a)* prescriptivo, no descriptivo; *b)*

básico; *c)* moral; *d)* concierne a la gama de intereses por ser considerados ("los intereses de todos los seres afectados por una acción serán tomados en cuenta"), y *e)* prescribe que los intereses iguales sean contados equitativamente.

Singer dispone de dos opciones, dada su visión de que el principio de igualdad es un principio moral básico. O bien lo considera un principio moral básico en el sentido lógico de "básico", con lo que significa que éste no puede derivarse de ningún otro principio moral,17 o bien lo considera básico en el sentido no lógico, con lo que significa que aunque se pueda derivar es un principio de importancia moral crucial. Sorprendentemente, algunas cosas que escribe Singer indican claramente que se inclina por la primera opción, como atestigua lo que sigue: "El único principio de igualdad que sostengo es el principio de que los intereses de todos los seres afectados por una acción sean tomados en cuenta y se les dé el mismo peso que a los intereses de cualquier otro ser… El utilitarismo presupone este principio".18 La última oración obliga a Singer a la postura de que se sostiene una relación lógica entre igualdad y utilidad. Cuando dice que el utilitarismo *presupone* el principio de igualdad, implica que a no ser que supongamos la validez del principio de igualdad, el utilitarismo no tiene ningún asidero lógico o moral. En pocas palabras, el pasaje citado implica que en vez de que el principio moral de igualdad dependa del de utilidad, lo cierto es el reverso: el principio de utilidad depende del principio moral más básico de igualdad.

Ningún utilitarista consistente puede creer esto. Si la utilidad es, como debe ser para el utilitarista y como lo dice el propio Singer, "la *única* base (moral) de la moralidad",19 entonces, todos los otros principios morales deben poder derivarse de él y éste a su vez no puede presuponer ningún otro principio moral más básico ni igualmente básico. Si un utilitarista argumentara lo contrario volvería incoherente al utilitarismo. Por lo tanto, Singer debe evitar la primera opción a toda costa.

La segunda opción promete ser más atractiva.20 Si el principio de igualdad, al igual que todos los principios morales excepto el de utilidad mismo, es derivable del principio de utilidad, como sostiene esta alternativa, entonces seleccionar esta opción al menos le permite a uno exponer lo que parece ser una versión coherente del utilitarismo. Sin embargo, la seducción de esta segunda opción es ilusoria. El intento de basar el principio de igualdad en el de utilidad involucra una burda distorsión de la noción de igualdad del modo en que se aplica a los intereses. La igualdad o desigualdad de los intereses de dos individuos, A y B, depende de qué tan importantes son sus respectivos intereses *para ellos*, de modo que el interés de A es equivalente al interés de B si sus intereses tienen la misma importancia para A y B respectivamente, y los intereses de A y B no serían equivalentes si el caso fuera distinto. La igualdad o desigualdad de sus intereses no puede depender de cómo se verán afectados los intereses de otros si los intereses de A y B se consideran equivalentes o no. Si fuera así, seríamos libres de considerar los *mismos*

intereses de A y B como equivalentes en un momento y como no equivalentes en el otro, porque los intereses de los otros resulta que se verán afectados de forma diferente al considerar de manera diferente los intereses de A y B en estos diferentes momentos. Esto es hacer un lío de la noción de igualdad como se aplica a los intereses. Y precisamente a esta concepción de intereses equivalentes nos vemos llevados si la obligación de respetar el principio de igualdad se deriva del principio de utilidad. Pues la *utilidad* de contar los intereses de A y B como equivalentes puede variar de caso a caso, incluso aunque sus intereses en sí no varíen. Así, si la utilidad fuera nuestra guía, se nos permitiría contar los mismos intereses como iguales en un caso y desiguales en otro. Esto es distorsionar tanto el concepto de intereses equivalentes que ya es irreconocible. La conclusión de lo precedente no augura nada bueno para una posición como la de Singer. El dilema que debe enfrentar es el siguiente: o bien presenta una visión de la relación entre los principios morales de utilidad e igualdad que vuelve inconsistente al utilitarismo (el argumento dado en contra de la primera opción), o bien presenta una explicación de la relación entre estos dos principios que elude la acusación de inconsistencia pero sólo al precio de distorsionar burdamente el concepto de intereses equivalentes (el argumento dado en contra de la segunda opción). Es necesario enfatizar que la opción entre estas dos alternativas no puede ser evadida por un utilitarista que, como Singer, sostiene que el principio de igualdad es un principio *moral*; pues entonces ese principio debería concebirse, o bien como no derivado, en cuyo caso aplicaría la acusación de inconsistencia, o bien como derivado, en cuyo caso prevalecería la acusación de distorsión. Por lo tanto, en cualquiera de los dos casos si los utilitaristas ven el principio de igualdad como un principio moral, como lo hace Singer, no hay lugar en el utilitarismo para este principio.

c) La igualdad como principio formal

Existe una forma obvia en que los utilitaristas, incluido Singer, podrían tratar de evitar este resultado. Es considerar el principio de igualdad como un principio moral *formal* en vez de un principio sustantivo; es decir, como un principio que no impone ninguna obligación moral por sí mismo concerniente a lo que debemos hacer, sino que presenta una condición que debe cumplir cualquier principio moral sustantivo que imponga una obligación semejante. En otras palabras, en esta concepción del principio de igualdad, éste incorpora al menos una prueba parcial para determinar cuándo un principio moral es distinto de un principio no moral. En la medida que los principios pasen esta prueba califican como principios morales; aquellos que no la pasen carecen de este estatus. Así, el principio de utilidad califica, pero el egoísmo racional, al menos como Narveson parece entenderlo (sección III del cap. 5), no califica como principio moral, concebido

adecuadamente.

Considerar el principio de igualdad como un principio moral formal sortea el dilema fatal que enfrentan los utilitaristas que, al igual que Singer, ven ese principio como un principio moral sustantivo. El problema de esta defensa del utilitarismo es que es falso que el principio de igualdad sea un principio moral formal en el sentido explicado. Recuerden que ese principio *i)* concierne a la gama de intereses por considerarse ("los intereses de todos los seres afectados por una acción deben ser tomados en cuenta") y *ii)* prescribe que intereses iguales deben contarse de forma equivalente. Entonces, si se dice que el principio de igualdad es un principio moral formal, cualquier principio que no cumpla con los requisitos i y ii no puede calificar como principio moral. Esto es falso. Kant, por ejemplo, quien supuestamente piensa que las consideraciones respecto de los intereses que tiene en mente Singer, a saber, los intereses de preferencia (véase la sección II del cap. 3), son irrelevantes para la determinación de dónde radican nuestros deberes morales, podría presentar una visión defectuosa de la moralidad. Aun así, ni siquiera el más duro crítico de Kant sostendría que el imperativo categórico no tiene el estatus de un principio moral; podría estar equivocado, pero al menos debe considerárselo equivocado *como principio moral*. (En el siguiente capítulo se explicará y defenderá un principio moral no utilitarista, el principio del respeto; este principio no cumple con el principio de igualdad tal como lo interpretan los utilitaristas). Entonces, dado que hay principios que pese a no cumplir con los requisitos i y ii podrían ser principios morales, es falso que el principio de igualdad sea un principio moral formal en el sentido explicado.

d) La igualdad como principio formal condicional

Si el principio de igualdad no es un principio moral formal y si, por las razones dadas en la discusión anterior sobre la posición de Singer, este principio no puede verse razonablemente como un principio moral sustantivo dentro de la teoría utilitarista, entonces, ¿qué puede hacer un utilitarista? La cláusula de Bentham, "todos cuentan por uno, nadie por más de uno", supuestamente "axiomática" para el utilitarismo, paradójicamente parece no ser capaz de encontrar un lugar dentro de esa teoría.

Antes de abandonar el utilitarismo, todavía queda una alternativa final. Es el utilitarista quien debe considerar al principio de igualdad como un principio formal condicional. Decir que es condicional es decir que sólo se pone en operación si se cumplen determinadas condiciones. Singer nos proporciona un indicio de cuáles podrían ser estas condiciones cuando observa que cada uno de nosotros tiene una "preocupación natural de que [sus] propios intereses sean tenidos en cuenta".21 Supongamos que reconocemos esta propensión natural. Entonces, seguramente vamos a querer que otros tomen nota de nuestros intereses y los sopesen equitativamente; es decir, que no le quiten

importancia a nuestros intereses sólo porque no son sus intereses. Si mi interés en *x* es el mismo que el tuyo, entonces voy a querer que le des el mismo peso a mi interés que el que le das al tuyo. Si no lo haces, entonces habrás reincidido en el egoísmo, que es lo mismo que decir que no estás tomando el punto de vista moral; pues tomar ese punto de vista requiere que uno esté dispuesto a universalizar los juicios de valor propios. Sin embargo, esta exigencia se me presenta a mí, no sólo a otros. Si le adjudico un determinado valor a mi interés en *x*, debo reconocer el mismo valor en el interés similar de cualquiera; y si quisiera que otros tomen en cuenta mis intereses porque son importantes para mí, entonces debo tomar nota de los suyos reconociendo que son importantes para ellos. De esta manera, entonces, llegamos al principio de igualdad, sólo que ahora visto como un principio formal condicional.

Vamos a referirnos a esta manera de ver la igualdad como *igualdad condicional* y a expresar este principio como sigue: si quiero que otros consideren mis intereses y los consideren equitativamente y adopto el punto de vista moral, entonces me obligo a considerar los intereses de todos los afectados y a contar sus intereses iguales de forma equitativa. Aquellos que, al igual que Kant, piensan que los intereses de preferencia de un individuo son irrelevantes para la determinación de en dónde radica nuestro deber es probable que vean con malos ojos incluso esta manera de ver el principio de igualdad y que argumenten que no deberíamos mezclar consideraciones sobre tales intereses con adoptar el punto de vista moral. Pero supongamos que le damos la vuelta a esta línea de debate por el momento y suponemos que algunos individuos (A) no sólo entienden sino que de hecho aceptan la igualdad condicional; es decir, suponemos que A *querría* que los otros consideraran sus intereses y los sopesaran equitativamente, que A *adoptaría* el punto de vista moral y que, como consecuencia de ambas suposiciones, A *sí* estaría de acuerdo en que él también debe tomar en cuenta los intereses de los otros y contar los intereses iguales de manera equitativa. Suponiendo todo esto, podríamos entonces avanzar y preguntar cómo vería A el principio de utilidad.

Tenemos disponibles dos opciones. La primera es que la aceptación de la igualdad condicional es *consistente* con el utilitarismo. Ésta es una opción débil porque a primera vista no proporciona ninguna razón para escoger al utilitarismo en preferencia a otros enfoques sustantivos de moralidad que también son consistentes con la aceptación de la igualdad condicional, tales como la posición de Ross de que hay muchas reglas para los deberes *prima facie*. La segunda, la opción fuerte, es que la aceptación del principio de igualdad condicional *lógicamente lo compromete a uno* con el principio de utilidad. Esta opción fuerte puede en sí adoptar dos formas: OF_1, sostener que la aceptación de la igualdad condicional lo compromete a uno a aceptar al principio de utilidad *al punto de excluir* cualquier otro principio moral sustantivo; OF_2, sostener que la aceptación de la igualdad condicional lo compromete a uno a aceptar la utilidad como un principio moral

mínimo mientras que deja abierta la posibilidad de que *pueda haber otros* principios morales además del de la utilidad que podría también aceptar sin perder consistencia. Hare posiblemente acepte OF_1. Uno debe decir "posiblemente" porque no queda absolutamente claro cuál es el enfoque que considere Hare en este sentido.22 Sin embargo, Singer evidentemente acepta OF_2, dado que establece lo siguiente: "la postura utilitarista es una postura mínima, una primera etapa que alcanzamos al universalizar la toma de decisiones interesada. Si vamos a pensar de forma ética, no podemos negarnos a dar este paso".23 Aquí, Singer concede que *puede* haber otros principios morales además del de la utilidad, mientras que al mismo tiempo sostiene que *debemos* aceptar el de la utilidad si, comenzando con nuestros intereses individuales, adoptamos el punto de vista moral. Pues adoptar ese punto de vista comenzando con nuestro interés propio nos compromete con el principio de igualdad condicional, y éste a su vez nos compromete con el utilitarismo. Al menos ésta parece ser la interpretación natural y justa del argumento crucial para aceptar el utilitarismo en el siguiente pasaje:

> Supongamos que empiezo a pensar éticamente, hasta el punto de reconocer que mis propios intereses no pueden contar más, simplemente porque son los míos, que los intereses de los demás. Ahora, en lugar de mis propios intereses, tengo que tener en cuenta los intereses de todas aquellas personas afectadas por mi decisión, lo que me exige sopesar todos estos intereses y adoptar la forma de actuar que con mayor probabilidad maximice los intereses de los afectados. Así, al menos en algún nivel de mi razonamiento moral debo elegir el modo de actuar que tenga las mejores consecuencias, después de sopesarlo bien, para todos los afectados […] La manera de pensar que he esbozado es una forma de utilitarismo. Se diferencia del utilitarismo clásico en que se entiende por "las mejores consecuencias" lo que, en general, favorece los intereses de los afectados, y no meramente como lo que aumenta el placer y reduce el dolor.24

Entonces, es por el argumento recién citado que Singer evidentemente cree que somos capaces de apoyar OF_2: la visión, nuevamente, de que la aceptación del principio de la igualdad condicional te compromete a aceptar el de utilidad al menos como un mínimo, aunque no necesariamente como el único principio moral sustantivo.

Supongamos que esto es verdad. ¿Qué hemos obtenido? Cuando mucho, hemos arribado a *un* principio consecuencialista: *un* principio moral que deberíamos reconocer es el de actuar de maneras que, en general, promuevan los intereses (deseos, etc.) de los afectados. Lógicamente, esto está muy lejos del utilitarismo, la visión de que, en palabras de Singer, la utilidad es "la *única* base (moral) de la moralidad". Pues hasta donde sabemos, y como el mismo Singer reconoce, podría haber otras teorías morales distintas al utilitarismo que podrían aceptar el principio consecuencialista al que él arriba. Es más, todo lo que este argumento *podría* mostrar es que *si* comenzamos a realizar nuestro pensamiento moral desde el punto de vista de promover nuestros intereses, y *si* adoptamos el punto de vista moral, entonces nos comprometemos con el principio consecuencialista que Singer identifica.25 Lo que este argumento no es capaz de mostrar

es que *debemos* empezar a realizar nuestro pensamiento moral comenzando con el punto de vista de nuestro interés propio individual. ¿Por qué suponer que un principio moral con el que nos comprometemos, comenzando desde este punto de vista, es un principio moral *válido*? ¿En dónde está el argumento que muestra esto? Siendo justos con Singer, debe decirse que no ofrece ninguno *y* que debería compensar esta omisión. Existen otros puntos de partida para nuestro pensamiento moral y otros principios que alcanzaríamos si comenzamos de otras maneras. Kant nos proporciona un planteamiento alternativo y un principio alternativo; un segundo se expondrá en el capítulo que sigue.

Entonces, la situación es ésta. Ningún utilitarista consistente puede considerar el principio de igualdad como un principio moral, y quienes no están ya comprometidos con los principios morales consecuencialistas no aceptarán la interpretación utilitarista del principio de igualdad como un principio formal que todos y cada uno de los principios morales deben satisfacer. Es más, aun si concediéramos que nos comprometemos con el principio consecuencialista que articula Singer, si quisiéramos que los otros consideraran nuestras preferencias y las contaran de manera equitativa, y si adoptáramos el punto de vista moral, no se sigue que nos comprometamos con el utilitarismo —la visión, nuevamente, de que el principio de utilidad es la "*única* base (moral) de la moralidad"— *ni* que deberíamos empezar a realizar nuestro pensamiento ético desde este punto de vista *ni* que el principio al que llegaríamos si empezáramos de esta manera sería un principio moral válido. Por estas razones, entonces, el utilitarismo de preferencia, como versión genuina del utilitarismo, sigue careciendo de un soporte convincente. Por qué éstas deberían ser buenas noticias para quienes trabajan en pos de un mejor trato a los animales es un tema que comenzaré a tratar ahora.

IV
LOS FUNDAMENTOS DE SINGER PARA EL VEGETARIANISMO

A lo largo de este capítulo he estado interpretando la posición de Singer como un ejemplo de enfoque de deber directo, una posición que sostiene que tenemos algunos deberes directos con los animales, pero niega que ellos tengan algún derecho. Los lectores familiarizados con algunos de los primeros escritos de Singer sobre los animales podrían pensar que ha sido malinterpretado. Por ejemplo, en su bien conocido ensayo "Todos los animales son iguales", Singer cita el famoso pasaje de Bentham "no debemos preguntarnos: ¿pueden *hablar*?, ni tampoco ¿pueden *razonar*?, sino ¿pueden *sufrir*?" y luego comenta: "En este pasaje, Bentham señala la capacidad de sufrimiento como la característica básica que le otorga a un ser el derecho a una consideración igual".26 Aquí, podría objetarse contra la presente interpretación, Singer señala una capacidad particular —a saber, la capacidad de sufrir o, como dice unas líneas más adelante, la capacidad de "sufrir y/o gozar"— como la base para el derecho a una consideración igual. No hace ninguna mención de consideraciones utilitaristas. Por el contrario, no sería una interpretación forzada decir que Singer piensa que determinados seres tienen *el derecho* a una consideración igual de intereses *debido a su naturaleza,* porque, como un asunto de su naturaleza, tienen la capacidad de sufrir o gozar o ambos. Supuestamente, podría interpretarse que Singer piensa que los animales sintientes tienen un derecho moral básico: el derecho a la consideración igual de sus intereses.

Tampoco es éste el único derecho que menciona Singer. Para evitar el prejuicio de especismo, "debemos permitir que los seres que son semejantes [a los humanos] en todos los aspectos relevantes tengan un derecho similar a la vida".27 Al menos, algunos animales *son* lo suficientemente semejantes a los humanos en "todos los aspectos relevantes"; entonces, al menos algunos animales tienen el derecho a la vida, implica Singer. No obstante, si preguntamos cuáles son estos aspectos en virtud de los cuales los seres humanos y los animales en cuestión tienen la misma pretensión al derecho a la vida, éstos son las capacidades naturales de los seres en cuestión, lo cual, podría alegarse, respalda aún más la interpretación de que Singer cree que al menos algunos animales tienen, como todos o al menos la mayoría de los seres humanos, determinados derechos básicos o naturales; en este caso, el derecho a la vida.

Por muy natural que pueda parecer esta interpretación, Singer ha manifestado claramente que ésta no es su posición. En respuesta a un crítico que le reclama que tiene poco que decir sobre la naturaleza de los derechos, Singer escribe lo siguiente:

> ¿Por qué es sorprendente que tenga poco que decir acerca de la naturaleza de los derechos? Esto sólo sería sorprendente para alguien que supusiera que mi defensa de la liberación animal está basada en los derechos y, en particular, en la idea de extender derechos a los animales. Pero ésta no es para nada mi posición. Tengo poco que decir acerca de los derechos porque los derechos no son importantes para mi argumento. Mi

argumento está basado en el principio de la igualdad, del que sí tengo mucho que decir. Mi posición moral básica (como mi énfasis en el placer y el dolor y mis citas de Bentham podrían haber llevado [a los lectores] a sospechar) es utilitarista. Hago muy poco uso de la palabra "derechos" en *Liberación animal* y podría fácilmente prescindir del todo de ella. Creo que el único derecho que le he atribuido alguna vez a los animales es el "derecho" a una consideración igual de sus intereses, y cualquier cosa que se exprese al hablar de tal derecho podría igualmente expresarse con la afirmación de que a los intereses de los animales debería dárseles la misma consideración que a los intereses semejantes de los humanos. (Con el beneficio de la retrospectiva, me arrepiento de haber permitido que el concepto de derecho se colara en mi obra de una manera tan innecesaria en ese momento; habría evitado el malentendido si no hubiera hecho esta concesión a la retórica moral popular.)

De la acusación de haber enredado el debate de la liberación animal con el tema de los derechos de los animales, entonces, me declaro inocente. En cuanto a quién podría ser el verdadero culpable…28

Este pasaje deja poco lugar a la duda de qué cree Singer. Sus referencias anteriores a los "derechos de los animales", piensa, no sólo fueron innecesarias para su posición utilitarista, sino que fueron lamentables, algo de lo que ahora se "arrepiente", una "concesión a la retórica moral popular" más que una apelación razonada.

Tal vez así sea. Tal vez la apelación a "los derechos de los animales" deba merecer el diagnóstico que Singer le dio en su obra anterior. Sería prematuro hacer un juicio en esta coyuntura. Todavía debe considerarse el argumento positivo para reconocer los derechos de los animales. Nuestra tarea ahora se restringe a preguntar qué tan bien defiende Singer su posición sobre nuestros deberes con los animales, una vez que la ha limado de sus excesos retóricos. La falta de adecuación de su posición utilitarista puede ilustrarse si nos concentramos en una obligación que él afirma que tenemos, a saber, la obligación de ser vegetarianos. Una vez que se reconozca la inadecuación de su posición en relación con este tema, se puede ver fácilmente cómo es similarmente inadecuada cuando se aplica a otros, como por ejemplo, el uso de los animales en la ciencia, un uso de los animales al que también se opone Singer.

Cualquiera que escriba sobre el tema del trato a los animales debe reconocer que tiene una gran deuda con Singer. La creciente conciencia pública de los espantosos detalles de la granja industrial se debe en gran medida al gran número de lectores que su obra, en especial *Liberación animal*, ha merecido con justicia. Ya ahora todos sabemos, o al menos hemos tenido la oportunidad de descubrir, que los pollos se crían en condiciones increíblemente hacinadas, en ambientes impropios; que a los terneros se les cría premeditadamente con una dieta anémica, que son incapaces de moverse lo suficiente incluso para mantenerse limpios y son mantenidos en la oscuridad la mayor parte de sus vidas; que otros animales, incluidos cerdos y reses, son criados intensivamente en números cada vez mayores. Sin embargo, nuestra deuda con la obra de Singer no implica que su argumento moral a favor del vegetarianismo sea adecuado. Así lleva el autor este argumento a su objetivo moral:

Dado que, como he dicho, ninguna de estas prácticas (de criar animales de forma intensiva) proporciona algo

> fuera de darle gusto a nuestro paladar, nuestra práctica de criar y matar otros animales para comerlos es claramente un ejemplo del sacrificio de los intereses más importantes de otros seres con el fin de satisfacer los intereses triviales propios… debemos detener esta práctica, y cada uno de nosotros tiene la obligación moral de dejar de apoyarla.29

Hay varios problemas aquí. El primero concierne a las bases que tiene Singer para juzgar que el "gusto de nuestro paladar" es un "interés trivial". Muchas personas, entre ellas personas muy razonables, no ven la situación de esta manera. Muchas realizan grandes esfuerzos para preparar una comida sabrosa o encontrar "el mejor restaurante" en donde se prepara esa comida. Singer podría decir que las personas que ponen tanta importancia en el sabor de la comida tienen un sentido de los valores retorcido. Y tal vez así sea, pero que lo tengan, si lo tienen, es algo que necesita un argumento más elaborado, algo que no se encuentra en ninguno de los escritos publicados de Singer. Esto no significa que el interés que tenemos en comer comida sabrosa sea un interés tan importante como el que tenemos (o tienen los animales) en evitar el dolor o la muerte. Simplemente significa que no está claro y que Singer no ha dado ningún argumento que muestre que nuestro interés en comer comida sabrosa es, en sus palabras, "trivial".

Segundo —y ahora concediéndole a Singer su supuesto de que nuestro interés en comer comida sabrosa es trivial—, no queda claro cómo, como utilitarista, Singer puede argumentar que tenemos la obligación moral de dejar de apoyar la práctica de cría intensiva de animales (esta práctica, de aquí en más será simbolizada como *p*) debido a un pronunciamiento sobre el *propósito de p*. La pregunta que el utilitarista debe responder no es *a)* ¿cuál es el propósito de *p*?, es, *b)* en general, ¿cuáles son las consecuencias de *p* y cómo se comparan con el valor de las consecuencias que resultarían si se adoptaran y respaldaran las alternativas a *p*? Por lo tanto, cuando Singer objeta a *p* sobre la base de que no "proporciona nada fuera de darle gusto a nuestro paladar", nos está dando una respuesta a la pregunta *a,* y no, como deberíamos esperar de un utilitarista, una respuesta a *b*. La diferencia entre las dos preguntas y sus respectivas respuestas no carece de importancia. Pues aunque el propósito de *p* podría describirse correctamente como el de darle un placer (trivial) a nuestro paladar, de aquí no se sigue *ni* que ésta sea una objeción utilitarista que podría plantearse contra *p* —no lo es— *ni* tampoco que, cuando se presente una objeción distintivamente utilitarista, ésta continúe la caracterización del propósito de *p* que hace Singer. Su caracterización también deja muchas cosas fuera que, desde el punto de vista utilitarista, deben juzgarse como muy relevantes para determinar la moralidad de *p*.

La industria animal es un gran negocio. No se sabe con exactitud cuántas personas están involucradas en ella, directa o indirectamente, pero sin duda el número debe fácilmente alcanzar muchas decenas de miles. Existen, primero y más obviamente, todos los que de hecho crían y venden los animales, pero además hay muchos otros, que

incluyen los productores y distribuidores de alimentos, los diseñadores y fabricantes de jaulas, los productores de estimulantes para el crecimiento y otros productos químicos (por ejemplo, los que se elaboran para evitar o controlar las enfermedades); los que destazan, empacan y despachan la carne o los huevos u otros productos animales a los cuales Singer podría oponerse moralmente (y lo hace, como en el caso de los huevos de las gallinas en baterías), más la cantidad de personal y veterinarios cuyas vidas giran en torno al fracaso o el éxito de la industria animal. También hay que considerar a todos los miembros de las familias que son dependientes de estos empleados o empleadores. Los intereses que estas personas tienen en un "negocio como cualquier otro", en criar animales de forma intensiva, van mucho más allá de los gustos de nuestro paladar y están lejos de ser triviales. Estas personas se juegan en la industria animal algo tan rudimentario e importante como tener un trabajo, alimentar una familia y ahorrar dinero para la educación de sus hijos o su propio retiro. ¿Qué van a hacer estas personas con un trabajo, un medio de manutención de ellos mismos y sus dependientes, si ven el error de sus o nuestras prácticas y se vuelven o nos volvemos vegetarianos? Ciertamente, no es ninguna defensa de una práctica inmoral aducir que algunas personas se benefician con ésta. En el caso de la esclavitud, por ejemplo, no cesaríamos de condenarla meramente porque se nos notificó que los dueños de las plantaciones la encontraban beneficiosa. No obstante, sabemos que Singer desdeña la apelación a nuestras intuiciones morales, de modo que no podría recurrir a esta apelación. En el caso particular de la moralidad de criar animales intensivamente, además, Singer, *como utilitarista de preferencia,* no puede decir que los intereses de los humanos involucrados en esta práctica, aquellos cuya calidad de vida está actualmente ligada a ésta, son irrelevantes. Si la satisfacción de las preferencias es la vara con que se mide qué es correcto y qué es incorrecto, entonces, la satisfacción de las preferencias de *todos* debe contar y debe contarse equitativamente, lo que significa que las preferencias de aquellos que están involucrados en la industria animal y la sostienen, no sólo las de quienes se oponen, deben encontrar un lugar en los cálculos. Dado que hay muchos más seres humanos que prefieren que continúe esta industria que personas que se opongan, no queda nada claro cómo las preferencias de los últimos puedan pesar más que las de los primeros. Si las preferencias de los animales de las granjas se agregaran, la situación seguiría estando turbia, en el mejor de los casos. No es sólo por razones triviales que estos humanos involucrados en la industria animal quieren verla continuar y prosperar. Intereses *importantes para ellos* están en juego, y es justamente en este punto donde aparece la *tendencia conservadora importante* del utilitarismo de preferencia aludida en un contexto anterior (sección III del cap. 4) y debilita los esfuerzos de sus defensores cuando convocan a la gente a hacer cambios significativos en sus formas de vida. Los utilitaristas de preferencia podrían pensar que pueden demostrar que la gente tiene el deber de volverse vegetariano sin negar la

relevancia de la dieta actual de la gente y otras preferencias en la determinación de dónde están sus deberes, pero ningún utilitarista de preferencia, me parece justo decirlo, lo ha demostrado.

De hecho, las dificultades que enfrenta un utilitarista de preferencia como Singer son más complicadas de lo que deja entrever el comentario anterior. Debido a su versión del utilitarismo, Singer debe insistir en la pertinencia de los *efectos colaterales*, es decir, los intereses de *todos* los afectados por las consecuencias de alterar la industria animal, no sólo de aquellos que sucede que están directamente involucrados en ésta. Por ejemplo, las implicaciones de corto y largo plazo en la economía global de una transición repentina o gradual hacia el vegetarianismo, por parte de un gran número de personas, deben ser seriamente investigadas por cualquier utilitarista. No es suficiente señalar, como algunos vegetarianos hacen a veces, que los granos que no se usaran para alimentar a los animales criados intensivamente *podrían* usarse para alimentar a las masas humanas que mueren de hambre; un utilitarista debe tener los datos duros para mostrar que esta posibilidad al menos es probable y, juzgada a partir de bases utilitaristas, deseable. El debate entre Singer y Garret Hardin sobre la deseabilidad de acabar con el hambre, juzgada a partir de principios utilitaristas, es pertinente aquí e indica la enormidad de la tarea que confronta cualquiera que quiera justificar el vegetarianismo a partir del utilitarismo.30 Aunque los temas involucrados son muy complicados y no pueden recibir ningún tratamiento, ni siquiera la más modesta discusión, en este momento, una cosa es segura: no es una verdad *evidente* que las consecuencias agregadas de todos los afectados serían mejores, en general, si se abandonaran los métodos intensivos de crianza y todos nosotros (o la mayoría de nosotros) nos volviéramos (de golpe o gradualmente) vegetarianos. Es necesario hacer algunos cálculos finos para demostrar esto. Sin éstos, un vegetarianismo con base utilitarista no puede ganarse nuestro consentimiento racional. Incluso el lector más empático, incluso los "compañeros de viaje" en el movimiento vegetariano, no van a poder encontrar los cálculos necesarios en la obra de Singer. Simplemente, no están ahí.

Es de esperarse que Singer, o un defensor de su posición, proteste en esta coyuntura señalando que el utilitarismo, como él lo entiende, involucra aceptar el principio de igualdad de intereses, el principio de que "los intereses de cada ser afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser". Ya hemos visto las dificultades que enfrenta Singer para encontrar un lugar para este principio en su utilitarismo de preferencia. Estas dificultades lo siguen hasta aquí. Un problema con este principio es que no nos dice qué debemos hacer una vez que hemos tomado en cuenta los intereses de todas las partes afectadas y contado igualitariamente los intereses equivalentes. Todo lo que nos dice es que esto es algo que debemos hacer. Aun si, además de este principio, se nos proporcionara el principio de

utilidad, todavía estamos lejos de la obligación de ser vegetarianos; pues lo que se nos tiene que mostrar, y lo que Singer no es capaz de mostrar, como se argumentó más arriba, es que las consecuencias de que todas o la mayoría de las personas adopten una forma de vida vegetariana serían mejores, en conjunto, que si no lo hicieran. Esto no se muestra simplemente insistiendo en que los intereses iguales son equivalentes.

Un defensor de Singer podría objetar que un argumento importante ha sido pasado por alto. En una serie de ocasiones Singer argumenta que no permitiríamos que se les hiciera a los imbéciles lo que permitimos que les hagan a animales más inteligentes, más autoconscientes; por ejemplo, no permitiríamos que experimentos dolorosos y triviales se llevaran a cabo en estos humanos, mientras que sí permitimos que se hagan en primates.31 De esta forma y otras análogas, somos culpables de una desagradable forma de prejuicio (especismo), somos gravemente inconsistentes con el punto de vista moral.

Esta postura sobre el enfoque de Singer no carece de un peso moral considerable, pero no fortalece su base explícitamente *utilitarista* para el vegetarianismo o, más en general, para un trato más humano a los animales. (Una crítica no utilitarista al especismo se ofrece más adelante, sección XI del cap. 8.) Para que este argumento a favor de la consistencia moral proporcione una base *utilitarista* para un trato más humano a los animales, Singer tendría que mostrar *sobre bases utilitaristas* que sería exactamente tan incorrecto tratar a los animales de determinadas maneras como tratar a los seres humanos de maneras comparables. Sin embargo, Singer no muestra, primero, que sobre bases utilitaristas sería incorrecto tratar a los seres humanos de las maneras descritas (aquí simplemente apela a nuestras convicciones asentadas de que sería incorrecto hacerlo, un movimiento inusual dada su propia crítica a hacer tales apelaciones) y, segundo, que sería igual de incorrecto, sobre bases utilitaristas, tratar a los animales como serían tratados estos seres humanos. En pocas palabras, Singer no le proporciona una base utilitarista, una base para juzgar los asuntos a partir de consecuencias conocidas o probables, al argumento que expone para objetar las prácticas especistas.

Tampoco sirve, como defensa de Singer, meramente suponer que el principio de igualdad de intereses deba ser violado por el tratamiento diferencial de los seres humanos y los animales en cuestión. Esto tendría que demostrarse, no suponerse, sobre bases utilitaristas, dado que no hay razón para que lo siguiente no sea posible: los intereses de los animales criados intensivamente cuentan igual que los intereses de los seres humanos como ellos en los aspectos pertinentes, quienes podrían ser criados como fuente alimenticia bajo circunstancias similares, pero las consecuencias de tratar a los animales de esta manera son óptimas (es decir, producen el mayor balance agregado entre bien y mal), mientras que las que resultarían de criar intensivamente a estos seres humanos no lo serían. En términos generales, el *tratamiento diferente* de seres con intereses iguales podría muy bien tener consecuencias muy variables. Así, incluso aunque se concediera

que no aprobaríamos el trato de estos seres humanos de las maneras en que rutinariamente se trata a los animales, e incluso suponiendo que los humanos y los animales tengan ellos mismos un interés igual en evitar el dolor y la muerte, no se desprende que se nos ha proporcionado una base utilitarista para el vegetarianismo o la causa de un trato más humano hacia los animales en general. La exigencia de que en determinados escenarios (por ejemplo, la investigación científica) los animales y los pacientes morales humanos sean *tratados de forma similar*, más allá de que se cuenten de forma equivalente sus intereses iguales, es una exigencia que Singer implícitamente acepta pero no justifica.

a) La paradoja de Singer

Hasta aquí la discusión se ha limitado a observar que Singer no proporciona una base utilitarista adecuada para la obligación de ser vegetariano. Ahora queda mostrar que su intento de hacerlo lleva a una consecuencia altamente paradójica, una consecuencia que, al revisarse, condena al fracaso la empresa desde el inicio. Al responder a varias acusaciones de los críticos respecto de que ser vegetariano debe ser un gesto en gran medida simbólico para el individuo utilitarista, dado que el boicot de una persona a comer carne no va a hacer ninguna diferencia en la manera en que se trata a los animales en las granjas industriales, Singer responde que en el caso de los pollos, por ejemplo,

> debe haber algún punto en el cual el número de vegetarianos haga una diferencia en el tamaño de la industria de las aves de corral. Debe haber una serie de umbrales, escondidos por el sistema de distribución del mercado, que determinan cuántas granjas industriales habrá en existencia. En este caso, una persona más que se vuelve vegetariana no haría absolutamente ninguna diferencia, a no ser que ese individuo, sumado a los otros que ya son vegetarianos, reduzca la demanda por debajo del nivel del umbral a partir del cual una nueva granja industrial se pondría en marcha (o una ya existente continuaría produciendo si la industria está decayendo).32

Si ahora sabemos qué son estos "umbrales" no es un punto a discutir para los propósitos presentes. El asunto a destacar ahora es la naturaleza paradójica de este aspecto del fundamento utilitarista de la obligación de ser vegetariano. El tema es que al ser vegetariano estoy haciendo lo que debo hacer *sólo* si resulta que es verdad que otra cantidad suficiente de personas resulta que también son vegetarianas, de modo que cuando se sumen los efectos de su boicot al consumo de carne a los efectos de mi boicot resulte que algunos pollos que habrían sido criados en una granja industrial se libran de ese destino. Si, por otro lado, resulta que los efectos de nuestro boicot colectivo no hacen ninguna diferencia en el número de pollos criados intensivamente, entonces no estamos haciendo lo que deberíamos hacer al ser vegetarianos, y esto no se debe a una falla de nuestra parte (suponiendo que hayamos hecho un gran esfuerzo por convencer a otros

pero no lo hayamos logrado), sino debido a los efectos de la decisión de otros (es decir, los no vegetarianos), cuya demanda de carne contrarresta con creces los efectos de nuestro boicot. Mas hacer que el juicio de los actos de los vegetarianos, en el sentido de si son correctos o no, dependa de las decisiones de las personas que están haciendo lo que los vegetarianos deploran —y esto implica la visión de Singer— es en el mejor de los casos paradójico, más aún cuando nos detenemos a observar que, desde esta perspectiva, todo lo que los no vegetarianos deben hacer para lograr evadir personalmente la obligación de ser vegetarianos, como lo determina el impacto del vegetariano sobre la granja industrial, es continuar haciendo precisamente aquello que están haciendo, a saber, ¡comer carne! Pues desde este punto de vista no hay ninguna obligación de abstenerse de comer carne si es demasiada poca la gente que se abstiene, de modo que quienes comen carne no estarían haciendo nada incorrecto. Y si, por ventura, el número de vegetarianos aumentara a tal grado que su impacto colectivo en las granjas industriales pudiera, en circunstancias normales, cerrar esta o aquella operación de crianza intensiva, los no vegetarianos, dada la posición de Singer, todavía podrían tomar medidas para evadir la obligatoriedad del vegetarianismo, dado que ésta es evaluada por el impacto de los vegetarianos en las granjas industriales. Todo lo que los no vegetarianos tendrían que hacer es *comer más carne* y, de este modo, anular el efecto colectivo de los vegetarianos; así, desde la perspectiva de Singer, anularían la obligación del comedor de carne a ser vegetariano. No debería decirse que los comedores de carne estarían haciendo lo correcto en este caso. Por el contrario, lo que debería decirse es que Singer no puede argumentar que lo que están haciendo es incorrecto apelando al impacto de dietas alternativas sobre las granjas industriales. Desde luego que el número de personas que son vegetarianas pesa sobre el número de animales que se crían en las granjas industriales; y desde luego que los vegetarianos deben desear profundamente que sus esfuerzos individuales y colectivos reduzcan a la larga el número de animales criados de este modo; sin embargo, la obligación de ser vegetariano no puede basarse en estas consideraciones, excepto al precio de la paradoja que hereda la visión de Singer. Cómo debe fundamentarse esta obligación se explicará y defenderá más adelante (sección I del cap. 9).

V
UTILITARISMO Y ESPECISMO

Anteriormente en este capítulo (sección III), se observó que el utilitarismo con frecuencia es atacado sobre la base de que puede sancionar una distribución de bienes y males altamente inequitativa. Dado que la meta que impone la teoría es agregativa, puesto que requiere que actuemos para generar el mejor balance entre bienes y males para todos los afectados por el resultado, los críticos argumentan que a algunos individuos podría exigírseles que cargaran con una parte inequitativa de males de modo que otros pudieran maximizar colectivamente bienes intrínsecos. La objeción levantada contra ambos utilitarismos, el hedonista y el de preferencia, concerniente a la moralidad de matar es un ejemplo de este tipo de objeción. Se mata un individuo y, como consecuencia, se obtienen consecuencias agregadas óptimas en conjunto. Los sobrevivientes obtienen los beneficios; la víctima pierde todo. La situación debe parecernos radicalmente injusta y, con todo, si las consecuencias, incluidos los efectos colaterales, son óptimas, el utilitarista del acto (la versión de utilitarismo que hemos usado a lo largo de este capítulo) debe conceder que desde su posición no puede interponerse una demanda moral. Hay muchos otros ejemplos de utilitarismo del acto que permiten inequidades semejantes en el trato (por ejemplo, que permiten que una persona inocente pueda ser castigada para garantizar los resultados óptimos en conjunto). No vamos a repasar todas estas objeciones otra vez. Aquí es pertinente apuntar que una posición como la de Singer puede permitir aquella misma cosa que ostensiblemente rechaza, a saber, el especismo.

En una primera instancia, el utilitarismo parecería ser el enfoque más justo, menos perjudicial a la vista. Los intereses de todos cuentan y ningún interés cuenta más que el interés de cualquier otro. El problema como hemos visto, es que no hay una conexión necesaria, ninguna correspondencia preestablecida entre la sujeción de todos al principio de igualdad y el que todos tengan sus intereses igualmente favorecidos. Por el contrario, el acatamiento al principio de la utilidad podría sancionar que se actúe de maneras en que algunos individuos verían afectados sus intereses de formas significativamente adversas, por ejemplo, que se les matara porque esto generaría los resultados agregados óptimos. Los críticos del utilitarismo argumentan que el potencial del principio igualitario para consentir distribuciones inequitativas de bienes y males podría incluso permitir que se institucionalizaran injusticias tales como el racismo y el sexismo, y que el respeto al principio de igualdad no impediría esta posibilidad. Estos prejuicios pueden adoptar diferentes formas y encontrar expresión de diferentes maneras. Una forma incluso negaría la pertinencia de considerar los intereses de los miembros de una determinada raza o sexo; otra los consideraría pero no le daría a sus intereses la misma importancia que a los miembros de la raza o sexo "superior". El utilitarismo, con su sometimiento al principio de igualdad (suponiendo que este sometimiento pudiera justificarse) no

sancionaría ninguna de estas posturas, y Singer las denuncia vehementemente. Sin embargo, existe una tercera forma que podrían adoptar estos prejuicios. En esta forma, los intereses de los miembros de una raza o sexo "inferiores" son considerados y contados equitativamente; sólo que, en conjunto, el bien agregado total llega al máximo si distribuimos los bienes de manera que favorezcan a los miembros de una raza o sexo particular, una manera que es perjudicial para quienes pertenecen a la raza o el sexo "inferiores". Formas de racismo o sexismo, prejuicios que parecerían estar excluidos por la confianza del utilitarismo en el principio de igualdad, podrían muy bien resurgir y, si los hechos resultan de determinada manera —es decir, si la distribución de bienes y males de tal forma que favorezca a las razas y sexos "superiores" sobre los "inferiores" sí trae las mejores consecuencias, en conjunto— estarían justificadas. Si el utilitarista fuera a replicar aquí que la distribución de bienes y males de esta forma viola el principio de igualdad de intereses y entonces, desde su perspectiva, estaría prohibida, debemos recordarle que el trato diferencial no es lo mismo ni implica la violación de tal principio. Teóricamente, es muy posible, por ejemplo, contar por igual los intereses de los negros y de los blancos (y así hacer honor al principio de igualdad) y aun así discriminar entre las razas cuando se trata de ver quién obtiene qué, los blancos obtienen la parte del león de los bienes y los negros los restos, sobre la base de que semejante discriminación en la *distribución* de bienes promueve el objetivo utilitarista. Si los utilitaristas pueden mostrar que los hechos desmienten que algo así alguna vez se haya justificado en el mundo real, es una pregunta abierta en esta coyuntura y la examinaré en un contexto algo diferente en el siguiente capítulo (sección VII). El modesto punto que es necesario plantear aquí es que, con todo su énfasis en la igualdad, el utilitarismo sancionaría formas reconocibles de sexismo y racismo si los hechos fueran a resultar de determinada manera.

La situación relativa al especismo es la misma, sólo que peor. Como utilitaristas, debemos considerar los intereses de los animales y contarlos equitativamente; entonces, ciertos tipos de especismo (por ejemplo, uno en donde ni siquiera consideraríamos los intereses de los animales como pertinentes) quedan descartados. Sin embargo, el respeto por el principio de igualdad no es garantía de que los animales vayan a ser tratados equitativamente, dado el principio de la utilidad, cuando se trata de cuestiones distributivas. Que los animales sean criados intensivamente, por ejemplo, mientras los humanos no lo son, no proporciona ningún argumento distintivamente *utilitarista* en contra de criar animales de esta forma. Pues podría ser que criar animales de esta forma traiga las mejores consecuencias, en conjunto, mientras que un trato comparable a los seres humanos, no. Por lo tanto, teóricamente, el utilitarismo podría proporcionar una base sobre la cual defender prácticas especistas reconocibles. Si de hecho lo hace, dependerá de si las consecuencias de tratar animales de esta manera son mejores en su conjunto. Dado que Singer, por ejemplo, no nos proporciona los datos empíricos

necesarios que muestren que las consecuencias serían mejores en su conjunto, tomando en cuenta los intereses de *todos* los involucrados, si dejamos de criar animales intensivamente, se sigue que, hasta donde sabemos, este trato que refleja *un* tipo de especismo —como se explicará en mayor profundidad más adelante (sección XI del cap. 8)— podría de hecho justificarse a partir de una versión del utilitarismo como la de Singer. Una posición como la suya, en general, está lejos de proporcionar un fundamento para una genuina "liberación animal". Regresaré a este tema cuando analice el utilitarismo de la regla (sección VII del cap. 7).

VI
RESUMEN Y CONCLUSIÓN

En este capítulo hemos examinado enfoques representativos de deberes directos. Aunque lejos de ser todos, los enfoques revisados parecen contar con las explicaciones más prometedoras de nuestros deberes directos con los pacientes morales en general y con los animales en particular, sin recurrir a apelaciones a sus derechos. El enfoque de crueldad y bondad falla, se argumentó (sección I), porque confunde consideraciones respecto del valor de los agentes morales con las consideraciones sobre la moralidad de sus actos al suponer que los estados o disposiciones mentales de los agentes (sus motivos o intenciones) determinan la corrección o incorrección de lo que hacen. El utilitarismo del acto, ya sea hedonista o de preferencia, evita esta confusión pero no proporciona una base adecuada para la observación rigurosa del deber directo *prima facie* de no dañar (secciones II y III). Entre los muchos problemas que debe enfrentar cualquier forma de utilitarismo del acto, se destacó uno en particular, a saber, el de matar en secreto. Debido a la secrecía del acto de matar, no pueden invocarse los efectos colaterales a que dan lugar los asesinatos (temor e inseguridad en las mentes de los vivos) y por lo tanto el utilitarista del acto está forzado a dar cuenta de la inmoralidad del asesinato secreto independientemente de tales consideraciones. El utilitarismo hedonista falla en este sentido porque los placeres que pierden las víctimas pueden verse más que compensados por los placeres que ganan los criminales, y el utilitarismo de preferencia es similarmente incapaz de explicar por qué tales asesinatos son incorrectos dado que la pérdida de satisfacción de la preferencia por parte de la víctima nuevamente puede ser más que compensada por las ganancias de otros, incluidas las satisfacciones incrementadas de los criminales.

Una segunda línea de argumentación importante intenta mostrar que tanto el enfoque de crueldad y bondad como las diversas formas de utilitarismo examinadas, si se aceptaran, no podrían proporcionar la base sólida buscada por quienes trabajan por un mejor trato a los animales y aquellos pacientes morales que son como los animales en los aspectos pertinentes. Si, como supone el enfoque de crueldad y bondad, nuestros deberes negativos directos con estos pacientes morales exigen sólo que no seamos sádica o brutalmente crueles con ellos, entonces las personas que dañan a estos individuos pero que sienten empatía o compasión por ellos estarían por encima del reproche moral: sus *acciones* no podrían ser criticadas moralmente. Además, en el caso de todas las formas de utilitarismo examinadas, el daño hecho a estos pacientes morales podría no ser moralmente criticado en tanto dañarlos estuviera causalmente relacionado con generar el balance agregado óptimo entre bienes (placeres) y males (dolores) para todos los afectados por el resultado, un engranaje justificativo que se engrasa con la ausencia del temor presentido en algunos casos (por ejemplo, el infanticidio o la masacre de animales

de granja para producir alimentos). Por lo tanto, ni el enfoque de crueldad y bondad ni el utilitarismo proporcionan una base satisfactoria para los deberes directos que les debemos a estos individuos.

El utilitarismo con frecuencia es aplaudido por su igualitarismo: todos cuentan por uno, nadie por más de uno. De esta manera, según sus defensores, el utilitarismo evita los perniciosos prejuicios de sexismo, racismo y especismo. Todo esto suena muy bien, en efecto. El problema surge cuando preguntamos *cómo* llega el utilitarismo al principio arraigado en esta noción de igualdad y qué estatus puede éste tener dentro de la teoría utilitarista. Ningún utilitarista puede pensar que es *obligatorio* considerar los intereses (preferencias, placeres) de los involucrados y contar los intereses iguales, etc., de forma equivalente dado que esta obligación sería o bien *a)* básica (no derivada de ninguna otra), o bien *b)* no básica (derivada de otra). Si se dice que es la primera, entonces el utilitarismo sería inconsistente, dado que la utilidad y *sólo la utilidad* es básica para los utilitaristas; si se dice que es la segunda, entonces la noción de igualdad está distorsionada dado que la igualdad o desigualdad de dos intereses cualesquiera (o placeres, etc.) debe depender de estos placeres o intereses en sí, no de la utilidad de contarlos como iguales o desiguales. Deficiente de forma similar es la afirmación de que el principio de igualdad es un principio formal, dado que quienes no son utilitaristas pueden exponer principios morales sin aceptar primero la interpretación utilitarista de igualdad. Cuando mucho, el principio de igualdad, como lo entienden los utilitaristas, puede verse como un principio formal condicional; *si* uno quiere que el otro considere por igual los intereses propios, y *si* uno adopta el punto de vista moral, *entonces*, podría alegarse, uno está comprometido con el principio consecuencialista a actuar de modo de favorecer los intereses de los afectados por el resultado. Sin embargo, incluso si concedemos que uno está comprometido con este principio, dado el cumplimiento de las condiciones recién esbozadas, no se desprende que uno esté comprometido con el *utilitarismo* (la visión de que la utilidad es la *única* base de la moralidad) *o* que el principio con el que uno está comprometido es un principio moral válido *o* que esta forma de identificar principios morales (empezar con los deseos de uno mismo, etc.) es una forma válida. Hay más preguntas que esperan respuesta que respuestas de hecho cuando se aboga por el utilitarismo a partir de la aceptación del principio de igualdad.

Finalmente, se examinó el intento de Peter Singer de basar la obligación de ser vegetariano en el utilitarismo (sección IV). Se observó que el principio de igualdad (suponiendo que armonice con su utilitarismo de preferencia), dado que es un principio *pre*distributivo, es consistente con tratar a los individuos de manera radicalmente diferente cuando se trata de decidir cómo generar el mejor balance agregado óptimo entre bien y mal, que es un asunto distributivo. Por lo tanto, uno no puede dar por hecho que se viola el principio de igualdad si las personas están dispuestas a tratar a los animales y a

los pacientes morales humanos pertinentemente similares de forma diferente. Como utilitarista, Singer debe reconocer que las cuestiones relativas al tratamiento diferencial de diversos individuos, incluso aquellos que son pertinentemente similares en términos de sus intereses, deben depender de las consecuencias. Por lo tanto, en el caso particular de la crianza intensiva de animales de granja, la cuestión de si este trato es incorrecto es una pregunta moral abierta para cualquier utilitarista, incluido Singer, y no puede suponerse que el trato que reciben estos animales sea incorrecto porque las personas que están dispuestas a tolerarlo no estén dispuestas a tolerar un trato similar a los pacientes morales humanos que son como estos animales en los aspectos pertinentes. Pues no hay ninguna razón para que las *consecuencias* en los dos casos deban ser las mismas, y son las consecuencias lo moralmente decisivo para cualquier utilitarista, suponiendo que el principio de igualdad haya sido satisfecho.

Por lo tanto, para demostrar desde la perspectiva del utilitarismo de preferencia que tenemos una obligación moral a ser vegetarianos, Singer debe mostrar que las consecuencias para todos los interesados serían mejores si fuéramos vegetarianos que si no lo fuéramos. Singer no muestra esto por la simple razón de que no cita los detalles empíricos necesarios. Es más, pese a las poderosas denuncias de especismo (y sexismo y racismo) su posición podría aprobar versiones reconocibles de estos prejuicios (sección v). No es suficiente contar los intereses iguales de, digamos, los cerdos y los niños de forma equivalente para evitar el especismo; también es esencial que tratemos a ambos con justicia *después* de haber hecho esto, algo que no está garantizado meramente por el respeto al principio de igualdad. Finalmente, la réplica de Singer a la acusación de que la decisión de un individuo de ser vegetariano es en gran medida un gesto simbólico, vista desde su posición utilitarista de preferencia, se mostró que lleva a la paradójica consecuencia de que los comedores de carne pueden evitar la obligación de ser vegetarianos por medio del simple recurso de comer más carne. Si las críticas levantadas contra Singer son justas y están bien encaminadas, ni los que buscan un fundamento sólido para la obligación de ser vegetarianos ni aquellos que buscan una teoría convincente la encontrarán en su utilitarismo de preferencia.

7
JUSTICIA E IGUALDAD

UNA CONDICIÓN del juicio moral ideal (sección II del cap. 4) es la imparcialidad, entendida como conformidad con el principio formal de justicia. Ese principio exige que a todos los individuos se les dé lo que se merecen, algo que no hacemos si individuos similares son tratados de forma diferente. Se dice que el principio es formal porque por sí mismo no especifica qué *merecen* los individuos. El principio implica sólo que, cualquiera sea el caso, no se hará justicia si los individuos son tratados de manera diferente sin que sea posible referir una diferencia moralmente pertinente.

La justicia, entendida como principio formal, obviamente no es suficiente. A no ser que tengamos alguna base razonable para determinar qué merecen los individuos, nos faltarán fundamentos con base en principios para decidir cuándo dos o más individuos son *moralmente* similares o diferentes en *los aspectos pertinentes* para decidir qué se merece cada uno como asunto de estricta justicia; y esta carencia también significará que nos faltarán fundamentos con base en principios para decidir qué merece cada uno como cuestión estricta de justicia. Esto plantea la necesidad de dar una interpretación normativa de la justicia.1

No sorprende que no haya una única interpretación de la justicia. Ésta es la naturaleza de las teorías en competencia en cualquier disciplina; no es peculiar a la filosofía moral. Los desacuerdos que existen no deberían alentarnos a creer que no hay una manera racional de separar la paja del trigo. De hecho, el objetivo predominante de este capítulo es hacer justamente esto. Voy a proceder de la siguiente manera. Se explicarán y evaluarán críticamente tres interpretaciones de justicia (secciones I y II). Dos de las tres (el perfeccionismo y el utilitarismo) serán rechazadas y se defenderá la tercera (la igualdad de los individuos). Esta última interpretación descansa en el postulado de que ciertos individuos tienen un tipo de valor distintivo (valor inherente); se explicará tanto la naturaleza de este valor como los criterios para su atribución (secciones II-V). Estas consideraciones proporcionarán la base para la aceptación del principio de respeto (sección VI), un principio que estipula un deber directo de justicia que se les debe a todos los individuos que tienen valor inherente. Ese principio, se argumentará, aplica a nuestro trato con los agentes morales *y* los pacientes morales, y aplica por igual dado que, por las razones que se ofrecerán en el transcurso de la exposición, los agentes morales y los pacientes morales deben verse como poseedores de igual valor inherente. Los intentos de prescindir del principio de respeto y el postulado de valor inherente sobre el cual descansa, en particular la opción ofrecida por el utilitarismo de la regla, se considerarán y refutarán (sección VII). El principio de respeto será defendido como un principio moral válido (sección VIII) y se explicará la conexión entre ese principio y el principio de daño

(sección IX).

I
LA TEORÍA UTILITARISTA Y LA TEORÍA PERFECCIONISTA DE JUSTICIA

Aunque no fueron llamadas por este nombre, el capítulo anterior nos puso en contacto con interpretaciones utilitaristas alternativas de justicia formal. Recuerden la importancia que ponen los utilitaristas en contar todos por uno, ninguno por más de uno. Esto parece eminentemente justo en espíritu e intención, eminentemente *igualitario:* ningún individuo tiene más o menos derecho a la misma consideración convenida a otros individuos pertinentemente similares. Ahora bien, es fundamentalmente importante enfatizar que para los utilitaristas la consideración equivalente es una exigencia *predistributiva.* Para los utilitaristas hedonistas, por ejemplo, los individuos son tratados igualitariamente, son tratados como exige la justicia, si sus placeres y dolores son considerados y contados como iguales en importancia a los placeres y dolores semejantes de cualquier otro. Esto es lo que cada individuo merece como asunto de justicia y, desde el utilitarismo hedonista, aquellos a quienes se les niega una consideración y peso iguales de sus placeres iguales válidamente podrían reclamar, o podría reclamarse en su nombre, que han sido tratados injustamente. Voy a tener mucho más que decir sobre la interpretación utilitarista de la justicia en este capítulo (véase especialmente sección VII).

El utilitarismo no es la única interpretación normativa de justicia, y no todas las teorías son tan igualitarias como los utilitaristas aspiran a ser. El filósofo griego de la Antigüedad Aristóteles y el filósofo alemán del siglo XIX Friedrich Nietzsche, por ejemplo, exponen *teorías perfeccionistas de la justicia*. Según estas teorías, lo que merecen los individuos como asunto de justicia depende del grado en el que posean un cierto grupo de virtudes o excelencias, las cuales incluyen talentos intelectuales y artísticos, y un carácter que se expresa en el desempeño de hazañas heroicas o magníficas. Aquellos que poseen semejantes virtudes en abundancia merecen más, como asunto de justicia, que quienes las poseen en un grado limitado o no las poseen. Por lo tanto, hay un paso muy corto entre aceptar la teoría de justicia perfeccionista y permitir un trato altamente desigual de individuos que difieren respecto de en qué medida poseen las virtudes favorecidas por una teoría semejante; y no debería sorprender que, fascinado como está por tal concepción de justicia, Aristóteles, por ejemplo, piense que algunos seres humanos son esclavos por naturaleza, hayan nacido para ser esclavos, por así decirlo, estando tan desprovistos como están de incluso las mínimas capacidades para las virtudes artísticas, intelectuales y de otro tipo. *Su* función es servir a los intereses más elevados y más meritorios de los virtuosos llevando a cabo tareas tales como cultivar alimentos y recoger basura, por ejemplo, tareas para las cuales son naturalmente apropiados debido a su pobreza estética e intelectual, un trabajo que exime a los virtuosos de la necesidad de perder su tiempo en propósitos de tan bajo nivel y por lo tanto les proporciona el tiempo libre necesario para desarrollar sus virtudes artísticas e

intelectuales de forma óptima. Tampoco pueden quejarse de falta de justicia quienes están designados a servir a sus amos naturales. Ellos tienen exactamente lo que se merecen. Dado que una sociedad justa genera acuerdos que promueven la perfección de los virtuosos, quienes carecen de las virtudes preferidas no pueden quejarse de ninguna injusticia cuando se les exige que sirvan a las necesidades de la élite artística e intelectual.

Las teorías perfeccionistas de la justicia son moralmente perniciosas, pues proporcionan los fundamentos de las formas más censurables de discriminación social, política y legal: esclavitud, rígidos sistemas de castas y enormes disparidades en la calidad de vida a la que pueden aspirar ciudadanos de un mismo Estado, por ejemplo. Con todo, las teorías perfeccionistas son censurables en un nivel más profundo. Que los individuos tengan el talento necesario para adquirir las virtudes favorecidas (por ejemplo, la capacidad para hacer matemáticas avanzadas) es algo que está fuera de su control. Qué talentos naturales tienen los individuos, para prestar oídos una vez más a una conveniente frase de Rawls, es resultado de la "lotería natural". Los que nacieron con dotes intelectuales o artísticas no han hecho nada para merecer un trato preferencial, no más de lo que han hecho quienes nacieron sin estas dotes para merecer que se les nieguen los beneficios esenciales para su bienestar. Ninguna teoría de la justicia que funde la justicia sobre una base tan fortuita puede ser adecuada, una base que podría sancionar que se promuevan los intereses "más elevados" de algunos por encima de los intereses vitales de otros incluso al punto en donde los últimos podrían ser esclavizados por los primeros y ver así su libertad y otros beneficios profundamente disminuidos, *en nombre de la justicia*. Aunque el consenso es algo raro en las arcas de los filósofos, pocos, si es que hay alguno hoy en día, defenderían una teoría perfeccionista de la justicia por las razones dadas (aunque no sólo por éstas). Tendremos ocasión de recordarnos los peligros del perfeccionismo y la necesidad de evitarlos en el argumento que sigue. Sin embargo, también se sugerirá, en un contexto diferente, que las consideraciones sobre el número y la variedad de las capacidades propias son consideraciones moralmente pertinentes en algunos casos inusuales (sección XIII del cap. 8).

Visto contra el telón de fondo de las teorías perfeccionistas de justicia, la declaración de Bentham de que todos cuentan por uno, nadie por más de uno, debe percibirse como un respiro de aire igualitario, y no es ninguna sorpresa que este aspecto de la filosofía utilitarista fuera muy eficaz en producir muchos de los cambios políticos, legales y económicos más importantes en pos de una sociedad más igualitaria, en especial, durante el siglo XIX y particularmente en Inglaterra. Aunque las consecuencias reales del ímpetu utilitarista por la igualdad hoy se consideran encomiables, el estatus del principio de igualdad en la teoría utilitarista es otro asunto muy diferente, como se explicó en el capítulo precedente (sección III). Esos argumentos no se van a ventilar aquí, aunque nos

concernirán más adelante (sección VII). Aquí emprenderé la postulación de una interpretación alternativa de justicia formal, una visión que claramente no es perfeccionista y, aunque igualitaria, no utilitarista. Las formas en que la interpretación de justicia favorecida aquí difiere tanto de la teoría de justicia perfeccionista como de la utilitarista se irán explicando a medida que avancemos. Para realizar una defensa de esta interpretación, primero debo exponerla claramente (véase la sección VIII).

II
LOS INDIVIDUOS COMO IGUALES EN VALOR

La interpretación de justicia formal favorecida aquí, que será referida como *igualdad de los individuos,* implica ver a determinados individuos como poseedores de valor en sí mismos. Me voy a referir a este tipo de valor como *valor inherente* y comenzaré su análisis centrándome en primer lugar en el valor inherente atribuido a los agentes morales.

El valor inherente de un agente moral individual debe entenderse como conceptualmente distinto del valor intrínseco asociado a las experiencias que tiene (es decir, sus placeres o satisfacción de preferencias), no es reducible a los valores de este último tipo y es inconmensurable con estos valores. Decir que el valor inherente no es reducible al valor intrínseco de las experiencias de un individuo significa que no podemos determinar el valor inherente de un agente moral individual sumando los valores intrínsecos de sus experiencias. Por lo tanto, quienes tienen una vida más placentera o feliz no tienen un valor inherente mayor que los que tienen vidas menos placenteras o felices. Ni tampoco quienes tienen preferencias más "cultivadas" (digamos por las artes o las letras) tienen un mayor valor inherente. Decir que el valor inherente de un agente moral individual es inconmensurable con el valor intrínseco de sus experiencias (o las de cualquier otro) significa que los dos tipos de valor no son comparables y no pueden intercambiarse. Al igual que el proverbio de las peras y las manzanas, los dos tipos de valor no caen dentro de la misma escala de comparación. Uno no puede preguntar, ¿cuánto valor intrínseco vale el valor inherente de este individuo (a cuánto equivale)? El valor inherente de cualquier agente moral dado no es igual a cualquier suma de valores intrínsecos, ni al valor intrínseco de las experiencias de ese individuo ni al total de valores intrínsecos de las experiencias de todos los otros agentes morales. Por lo tanto, ver a los agentes morales como poseedores de valor inherente es verlos como algo diferente, algo más que meros receptáculos de lo que tiene valor intrínseco. Los agentes morales tienen valor por derecho propio, un valor que es distinto de los valores de las experiencias que atraviesan o tienen como receptáculos y no es reducible a éstas ni puede medirse a partir de las mismas.

La diferencia entre la visión de receptáculo que tienen los utilitaristas del valor en relación con los agentes morales y el postulado del valor inherente puede aclararse regresando a la analogía de la taza (véase la sección II del cap. 6). En la visión de receptáculo, lo que tiene valor es *lo que entra a la taza* (placeres o satisfacción de preferencias, por ejemplo); lo que no tiene valor es la taza en sí (es decir el individuo mismo). El postulado del valor inherente ofrece una alternativa. La taza (esto es, el individuo) tiene valor *y* de un tipo que no es reducible a, ni inconmensurable con, lo que entra a la taza (por ejemplo, placeres). La taza (el individuo), sí "contiene" (experimenta)

cosas que son valiosas (por ejemplo, placeres), pero el valor de la taza (individuo) no es el mismo que cualquiera o cualquier suma de cosas valiosas que la taza contenga. *Los agentes morales individuales en sí tienen un tipo distintivo de valor*, de acuerdo con el postulado del valor inherente, pero no de acuerdo con la visión de receptáculo con la cual están comprometidos los utilitaristas. Es la taza, no sólo lo que está dentro, lo valioso.

Se presentan dos opciones concernientes a la posesión de valor inherente por parte de los agentes morales. Primero, los agentes morales pueden ser vistos como poseedores de este valor en diversos grados, de modo que algunos pueden tener más valor que otros. Segundo, los agentes morales pueden ser vistos como poseedores por igual de este valor. Esta última visión es racionalmente preferible. Si los agentes morales fueran vistos como poseedores de valor inherente en diversos grados, entonces tendría que haber alguna base a partir de la cual determinar cuánto valor inherente tiene cualquier agente moral dado. Teóricamente, podría declararse que la base es cualquier cosa, como la riqueza o la pertenencia a la raza o el sexo "correcto". Con mayor probabilidad, podría declararse que la base es la posesión de ciertas virtudes o excelencias, tales como las favorecidas por Aristóteles. En esta última explicación (perfeccionista) del valor inherente, los que tienen abundantes habilidades intelectuales o artísticas tendrían más valor inherente que quienes tienen algunas, y estos últimos individuos tendrían más que aquellos que carecen completamente de estas virtudes. Aceptar esta visión del valor inherente de los agentes morales es allanar el camino para una teoría perfeccionista de la justicia: quienes tienen menos valor inherente podrían justificadamente ser obligados a servir las necesidades e intereses de aquellos que tienen más, aun cuando hacerlo no esté en el interés de los que sirven. Y los subyugados no podrían tener fundamentos para quejarse de la injusticia del trato que reciben; puesto que tienen menos valor inherente, *ellos* obtendrían lo que se merecen. Una interpretación semejante de justicia es inaceptable. Por lo tanto, igualmente inaceptable es cualquier visión del valor inherente de los agentes morales que pueda servir como base de semejante teoría. Debemos rechazar la concepción de que los agentes morales tienen valor inherente en diferentes grados. Todos los agentes morales son iguales en valor inherente, suponiendo que lo tengan.

Tres corolarios de la conclusión recién alcanzada vale la pena apuntar. Primero, el valor inherente de los agentes morales no puede ser visto como algo que éstos puedan ganar a base de esfuerzo o como algo que puedan perder por lo que hacen o dejan de hacer. Un criminal no es menos valioso inherentemente que un santo si ambos son agentes morales y si los agentes morales tienen valor inherente. Segundo, el valor inherente de los agentes morales no puede aumentar o menguar dependiendo de qué tanta utilidad tengan con respecto a los intereses de otros. El filántropo más caritativo no tiene más ni menos valor inherente que, digamos, un inescrupuloso vendedor de autos usados. Tercero, el valor inherente de los agentes morales es independiente de que sean

objeto del interés de alguien más. Cuando se trata del valor inherente, lo que importa no es si uno es admirado, respetado, apreciado o valorado de diversas maneras por otros. Los solos, abandonados, los no queridos o no deseados no tienen ni más ni menos valor inherente que quienes disfrutan de relaciones más hospitalarias. Ver a todos los agentes morales como iguales en valor inherente es entonces decididamente igualitario y no perfeccionista.

Podría preguntarse: "¿y por qué deberíamos preferir la visión de que todos los agentes morales tienen el mismo valor inherente en vez del igualitarismo asociado con el utilitarismo? Dado que ambos son igualmente igualitarios ¿por qué escoger *el postulado del valor inherente,* para darle un nombre a la visión defendida aquí, en preferencia al utilitarismo?" Esta pregunta le concede al utilitarismo más de lo que merece, dado que, por las razones que se expusieron en el capítulo anterior (sección III), no queda claro cómo la teoría utilitarista *puede* acoger una explicación de su versión de igualdad, suponiendo que pueda hacerlo. Sin embargo, existe una diferencia más entre las implicaciones de la teoría utilitarista y el postulado del valor inherente; una diferencia que fortalece al último mientras que debilita a la primera. Recuérdense las desagradables implicaciones morales del utilitarismo del acto, en particular, la justificación utilitarista de matar agentes morales en secreto. Para los utilitaristas del acto, no somos culpables de ninguna injusticia si matamos a un agente moral con el fin de producir el mejor balance agregado entre bien y mal para todos los interesados, suponiendo que se contaran los intereses de todos y se contaran por igual. Este enfoque del juicio ético supone que el único tipo de valor que cae dentro del ámbito de interés de la justicia es el tipo que, por así decirlo, "entra" en los receptáculos (por ejemplo, experiencias placenteras). Sin embargo, dado el postulado del valor inherente, los asuntos de interés para la justicia deben apuntar a un tipo de valor diferente. Si los agentes morales tienen valor inherente, no podemos ignorar ese valor cuando tratamos de determinar qué trato es justo o injusto. En particular, dado que este tipo de valor no es el mismo que, ni es reducible a y es inconmensurable con, el tipo de valor que "entra" en los receptáculos, no estaríamos tratando a un agente moral como lo exige la justicia si declaramos que la justificación radica meramente en la eficacia del acto para producir el mejor balance agregado entre, digamos, placeres y dolores para todos los afectados por el resultado. Entonces, matar a un agente moral, en ningún caso, se haya cometido en secreto o no, puede ser justo si su justificación supone que los agentes morales son meros receptáculos. Esto no significa que siempre sea incorrecto matar a un agente moral. Significa que matar a un agente moral no puede ser congruente con las exigencias de justicia *si* los agentes morales tienen valor inherente y *si* la defensa es una defensa utilitarista del acto. Una defensa de ese tipo supone que los agentes morales son meros receptáculos, lo cual, dado el postulado del valor inherente, no son. Que este postulado nos permita evitar las implicaciones

contraintuitivas del utilitarismo del acto en el caso de que se mate a un agente moral en secreto seguramente contará como un punto a favor de ver a los agentes morales como inherentemente valiosos, más que como un punto en contra.

Consideraciones similares aplican a la posible justificación de otros daños que agentes morales les hacen a otros agentes morales. Causar sufrimiento a agentes morales o privarlos de su libertad, por ejemplo, no puede defenderse meramente apelando al mejor balance entre, digamos, placeres y dolores para todos los interesados. Suponer otra cosa es nuevamente suponer que los agentes morales son *meros* receptáculos de experiencias valiosas y por tanto pueden ser tratados de maneras que optimicen estos valores sin que las víctimas estén recibiendo un trato injusto. Todo lo que se requiere para garantizar un trato justo sobre bases utilitaristas es que se consideren las preferencias (placeres, etc.) de todos los afectados por el resultado y que las preferencias equivalentes (placeres, etc.) sean contadas por igual. No obstante, si los agentes morales tienen un valor que *no* es reducible o conmensurable con el valor de sus experiencias propias valiosas o las experiencias valiosas de cualquier otro individuo, entonces cómo debe tratarse a los agentes morales para que sean tratados con justicia no es algo que pueda determinarse *meramente* considerando los deseos, y cosas por el estilo, de todos los involucrados, sopesándolos equitativamente y favoreciendo la opción que produzca el balance óptimo entre bienes y males para todos los involucrados. Suponer otra cosa es suponer que las preguntas sobre el trato justo pueden responderse sin tomar en cuenta el valor de los agentes morales individuales, lo cual, si los agentes morales son vistos como iguales en valor inherente, simplemente no es verdad. Es más, debido a que se considera que todos los agentes morales tienen igual valor inherente, si es que alguno lo tiene, lo que aplica a cómo pueden unos ser tratados justamente aplica a todos, cualquiera sea su raza, digamos, o sexo. Dado el postulado del valor inherente, ningún daño cometido contra *cualquier* agente moral puede justificarse meramente sobre la base de que produce las mejores consecuencias para todos los afectados por el resultado. Así, si negamos que se vea a los agentes morales como receptáculos y postulamos que poseen igual valor inherente, estamos en condiciones de evitar las implicaciones contraintuitivas del utilitarismo del acto.

III
"TODOS LOS ANIMALES SON IGUALES"

Hasta ahora, he restringido mis comentarios sobre el valor inherente al valor inherente de los agentes morales. Podría pensarse —y Kant, por las razones explicadas en el capítulo 5 (sección V), es un ejemplo a destacar entre quienes lo piensan— que la noción de valor inherente o alguna idea relacionada (por ejemplo, concebir a los agentes morales como "fines en sí mismos") aplica a todos los agentes morales y a sólo los agentes morales. Sin embargo, el intento de restringir el valor inherente a sólo los agentes morales es arbitrario. Como vimos en el análisis previo sobre los enfoques de deberes indirectos (sección VI del cap. 5), cualquier posición que niegue que tenemos deberes directos con los pacientes morales de los que nos hemos ocupado y continuaremos ocupándonos (animales mamíferos normales de un año o más y los pacientes morales humanos como estos animales en los aspectos pertinentes) es racionalmente deficiente. Algunos de nuestros deberes relativos a los animales son deberes que tenemos directamente con ellos. Es más, como se argumentó anteriormente (sección VI del cap. 5), algunos de los daños que se cometen contra estos pacientes morales son daños del mismo tipo que los daños que se cometen contra agentes morales. Por lo tanto, no podemos sostener consistentemente que los agentes y los pacientes morales nunca pueden ser dañados de formas pertinentemente similares. De modo que si vemos a todos los agentes morales como poseedores de un valor inherente igual, si podemos apoyarnos en esta explicación del valor de estos individuos para evitar las implicaciones contraintuitivas del utilitarismo del acto y negar que el daño que se le hace a algunos agentes morales pueda justificarse meramente sobre la base de que dañarlos produciría las consecuencias óptimas para todos los interesados, si alguno de estos daños que se les hacen a los agentes morales son daños del mismo tipo que los daños que se les hacen a los pacientes morales y si los deberes de no dañar ni a agentes morales ni a pacientes morales de estas maneras son daños *prima facie* que se les deben directamente a cada uno de ellos, entonces sería arbitrario considerar a los pacientes morales como carentes de valor inherente o suponer que tienen el estatus de meros receptáculos. En pocas palabras, si postulamos valor inherente en el caso de los agentes morales, entonces no podemos de manera no arbitraria negárselo a los pacientes morales.

Hay quienes podrían conceder que los pacientes morales deban verse como poseedores de *algo* de valor inherente siempre que postulemos que el valor inherente en el caso de los agentes morales es igual, pero neguemos que el valor inherente de los pacientes morales sea igual al que poseen los agentes morales. No obstante, las bases sobre las cuales podría argumentarse esto inevitablemente confundirían el valor inherente de los individuos con *a)* el valor comparativo de sus experiencias, *b)* su posesión de ciertas virtudes favorecidas (por ejemplo, excelencia artística o intelectual), *c)* su utilidad

relativa a los intereses de otros, o *d)* que sean el objeto de interés de otros. Y esta confusión demostrará ser fatal para cualquier intento de defender la visión de que los pacientes morales tienen menos valor inherente que los agentes morales. Dado que el valor inherente de los agentes morales no aumenta ni decrece dependiendo de *su* felicidad comparativa o *su* total neto de placeres menos dolores, sería arbitrario sostener que los pacientes morales tienen menos valor inherente que los agentes morales porque *ellos* (es decir, los pacientes morales) tienen vidas menos felices o porque *su* total neto de placeres menos dolores es menor que el de los agentes morales (aun cuando esto fuera cierto, aunque puede no serlo en algunos casos). Además, dado que no puede suponerse que los agentes morales tengan diversos grados de valor inherente dependiendo de qué tanto posean algunas virtudes favorecidas o tengan una utilidad variable respecto del interés de otros sin allanar el camino para que quienes tienen más traten injustamente a quienes tienen menos —tratamiento que permitirían las desprestigiadas teorías perfeccionistas de justicia—, no es posible sostener *de forma no arbitraria* que la cantidad de valor inherente de los pacientes morales depende del grado en que poseen las virtudes en cuestión o de cuán útiles son para otros. La moralidad no va a tolerar el uso de dobles estándares cuando los casos son pertinentemente similares. Si postulamos valor inherente en el caso de los agentes morales y reconocemos la necesidad de ver que la poseen por igual, entonces estamos obligados racionalmente a hacer lo mismo en el caso de los pacientes morales. Por tanto, *todos* los que tienen valor inherente lo tienen equitativamente, ya sean agentes morales o pacientes morales. Todos los animales *son* iguales cuando se entienden apropiadamente las nociones de "animal" e "igualdad", "animal" se refiere a todos los agentes y pacientes morales (terrestres al menos) e "igualdad" se refiere a su posesión igual de valor inherente.2 El valor inherente es entonces un concepto *categórico*. Uno o lo tiene o no lo tiene. No hay nada en medio. Es más, todos los que lo tienen, lo tienen por igual. No viene en grados.3

IV
EL VALOR INHERENTE Y LA REVERENCIA POR LA VIDA

Aquellos que, como Kant, restringen el valor inherente a los agentes morales limitan este valor a los individuos que tienen las capacidades esenciales para la agencia moral, en particular, la capacidad de aplicar razones imparciales en la toma de decisiones. La concepción de valor inherente involucrada en el postulado de valor inherente es más comprehensiva, se aplica a los individuos (por ejemplo, pacientes morales humanos) que carecen de las capacidades necesarias para la agencia moral. Si los agentes morales y los pacientes morales, pese a sus diferencias, son vistos como poseedores de igual valor inherente, entonces es razonable demandar que mencionemos algunas semejanzas pertinentes entre ellos que hagan inteligible y no arbitraria la atribución de valor inherente. Por la naturaleza del caso, esta semejanza no puede ser algo que varíe de individuo a individuo, dado que eso permitiría que su valor inherente varíe en consonancia. Por tanto, ninguna característica física (por ejemplo, tener dos ojos o cinco dedos) puede marcar la diferencia pertinente; tampoco la pertenencia a una especie es suficiente (por ejemplo, la pertenencia a la especie *Canis lupus* u *Homo sapiens*); ni tampoco servirán clasificaciones biológicas todavía más generales (por ejemplo, ser animal). Una característica compartida por todos los agentes morales y los pacientes morales que nos conciernen es que están *vivos,* y algunos pensadores evidentemente creen que es la posesión de esta característica lo que delimita la clase de individuos que tienen valor inherente respecto de aquellos que no. Albert Schweitzer tal vez es el pensador más famoso cuya posición invita a esta interpretación, y su famosa ética de la "reverencia por la vida" disfruta de una amplia aceptación en muchas discusiones públicas acerca de cómo deberíamos vivir, no sólo en relación con cómo deberíamos tratarnos los unos a los otros en nuestras relaciones recíprocas como agentes morales, sino también en relación con cómo deberíamos tratar a otros seres vivos, que incluyen a los pacientes morales. Sin embargo hay problemas concernientes tanto al alcance como a la precisión del principio de Schweitzer, algunos de los cuales el propio Schweitzer, tal vez involuntariamente, exhibe sin resolver en el siguiente pasaje:

> La verdadera filosofía debe partir del dato de la conciencia más inmediato y comprometido, el que dice: "Soy vida que quiere vivir, en medio de vida que quiere vivir" […] Como en mi propia voluntad de vivir hay un anhelo de ensanchar mi vida y de disfrutar de la misteriosa exaltación de la voluntad de vivir que llamamos placer, con miedo a la aniquilación y a la misteriosa depreciación de la voluntad de vivir que llamamos dolor, así también en la voluntad de vivir que me circunda, sea que pueda expresarse ante mí o permanezca muda.
>
> La ética consiste, pues, en mi experimentar la compulsión de mostrar hacia toda voluntad de vivir la misma reverencia que profeso a la mía. Tenemos dado ese principio básico de lo moral que es una necesidad del pensamiento. Es bueno mantener y estimular la vida; es malo, destruirla u obstruirla. […] Un hombre es verdaderamente ético sólo cuando obedece a la compulsión de ayudar a toda vida que le sea posible beneficiar y rehúye dañar cualquier cosa viviente. No pregunta hasta qué punto esta o aquella vida merece simpatía según lo valiosa que es, ni, yendo todavía más lejos, si es capaz de sentir, y con cuánta intensidad. La vida le

es sagrada en cuanto tal. [No quiebra ni un cristal de hielo que brilla bajo el sol.]* No desprende hojas del árbol ni arranca la flor, y tiene cuidado de no aplastar al insecto. Si en verano trabaja a la luz de una lámpara, prefiere tener cerrada la ventana y respira aire viciado antes que ver caer sobre su mesa un insecto tras otro con las alas chamuscadas.4

Entre las muchas cosas que no quedan claras en este pasaje, figura la pregunta de por qué quienes son instruidos a reverenciar toda la *vida* deberían cuidarse de no destrozar un cristal de hielo, dado que no está claro el sentido en el cual los cristales de hielo están "vivos" o exhiben "voluntad de vivir". Que los cristales de hielo puedan ser bellos, y que los visitantes escrupulosos no destruirían innecesariamente su belleza o la belleza de cualquier objeto no viviente de la naturaleza en general, puede ser defendible —¡aunque no fácilmente!—, pero si se nos instruye a no destruir la belleza del orden natural, incluso cuando el objeto de la belleza no está vivo, entonces, necesitamos un principio más general que el de "reverenciar [toda] la vida". Y lo que es más importante, descansar en un principio más general va a implicar que *estar vivo* no sea una condición necesaria para que algo tenga valor inherente, con el resultado de que "la ética de la reverencia por la vida" no sería el *único* principio fundamental que sus defensores suponen que es.

En réplica a estas dificultades, podría sugerirse que *estar vivo* es una condición *suficiente* para que un individuo tenga valor inherente. Esta posición evitaría el problema intrínseco de la visión de que estar vivo es una condición necesaria, pero necesita de un análisis y una argumentación muy considerables para que tenga éxito. No está claro por qué tenemos, o cómo podría decirse razonablemente que tenemos, deberes directos con, digamos, briznas individuales de hierba, papas o células de cáncer. No obstante, todas están vivas y, así, todas deberían merecer deberes directos ya que todas tienen valor inherente. No está claro por qué tenemos o cómo podría decirse razonablemente que tenemos deberes directos con estos grupos de individuos (con las briznas de hierba, papas o células de cáncer). Si en respuesta a estas dificultades se nos dice que tenemos deberes directos sólo con algunos seres vivos, pero no con todos y que son los miembros que pertenecen a esta subclase de seres vivos los que tienen valor inherente, entonces no sólo necesitamos una forma de distinguir entre los seres vivos que tienen este valor y aquellos que no lo tienen, sino más importante para los propósitos actuales, la visión de que estar vivo es una condición suficiente para tener dicho valor tendrá que ser abandonada. Debido a las dificultades propias tanto de la posición de que estar vivo es una condición necesaria para tener valor inherente como de la posición de que ésta es una condición suficiente, y suponiendo que los agentes morales y los pacientes morales compartan la importante característica de estar vivo, es extremadamente dudoso que se pueda defender que se vea esta semejanza como la semejanza pertinente que comparten y en virtud de la cual todos los agentes y pacientes morales tienen igual valor inherente.

V
EL VALOR INHERENTE Y EL CRITERIO DE SUJETO DE UNA VIDA

Una alternativa a la visión de que estar vivo es una semejanza pertinente es lo que se denominará el *criterio de sujeto de una vida.* Ser sujeto de una vida, en el sentido en que se usará esta expresión, implica más que meramente estar vivo y más que meramente ser consciente. Ser sujeto de una vida es ser un individuo cuya vida se caracteriza por aquellos rasgos explorados en los capítulos iniciales de esta obra: es decir, los individuos son sujetos de una vida si tienen creencias y deseos; percepción, memoria y un sentido del futuro, que incluye su propio futuro; una vida emocional junto con sentimientos de placer y dolor; intereses de preferencia e intereses de bienestar; la capacidad de iniciar una acción con vistas a cumplir sus deseos y metas; una identidad psicofísica en el tiempo; y un bienestar individual en el sentido de que sus vidas experienciales pueden ser buenas o malas para ellos, de forma lógicamente independiente de su utilidad para otros y lógicamente independiente de que sean objeto de interés de alguien más. Aquellos que satisfacen el criterio de sujeto de una vida tienen un tipo distintivo de valor, valor inherente, y no deben ser vistos o tratados como meros receptáculos.

La afirmación de que el valor de los individuos que satisfacen este criterio es *lógicamente* independiente de su utilidad para otros y de los intereses de otros debe distinguirse y no confundirse con el hecho obvio de que el bienestar de quienes satisfacen este criterio está relacionado *causalmente* con su utilidad percibida y el interés de otros. Dañar activamente a un agente o paciente moral (por ejemplo, causarle a cualquiera de los dos un sufrimiento gratuito) es hacer algo que causalmente perjudica su bienestar individual, así como beneficiar activamente a cualquiera de los dos (por ejemplo, proporcionándoles la oportunidad de procurarse sus deseos cuando está en su interés hacerlo) es *prima facie* contribuir a su bienestar. En especial en el caso de los pacientes morales humanos, individuos que, debido a una diversidad de condiciones, son incapaces en grados variables de cuidarse a sí mismos, cómo les va en la vida es causalmente dependiente en un grado considerable de lo que les hagamos o lo que hagamos por ellos. Por ejemplo, los niños pequeños y los deficientes mentales de todas las edades carecen del conocimiento requerido y a veces incluso de las capacidades físicas requeridas para satisfacer aun las necesidades más básicas y los deseos correlativos. Si no actuamos en su nombre, les va a ir mal. Pero incluso en el caso de estos individuos, el hecho de que tengan un bienestar, que sean sujetos experimentantes de una vida que va bien o mal *para ellos* de forma lógicamente independiente de su utilidad para nosotros o del interés que tengamos en ellos, no es causalmente dependiente de lo que les hagamos o hagamos por estos individuos. De hecho, la posibilidad misma de que hagamos algo que afecte su bienestar experiencial, para bien o para mal, *presupone* que son sujetos experimentantes

de esa vida por derecho propio, por así decirlo. Y lo mismo es cierto tanto en el caso de aquellos pacientes morales que pueden cuidarse a sí mismos sin necesidad de la intervención humana (por ejemplo, los animales silvestres en su entorno natural) como de los humanos que son agentes morales. Aunque lo que nosotros, como agentes morales, nos hagamos el uno al otro afecta causalmente cómo nos va a ir en el curso de nuestras vidas individuales, que seamos sujetos de dichas vidas no es en forma semejante causalmente dependiente de lo que otros nos hagan o hagan por nosotros. Tenemos este estatus en el mundo, como lo tienen los pacientes morales, ya sean humanos o animales, por derecho propio; tener este estatus es parte *lógicamente* de lo que es para nosotros o para ellos *estar* en el mundo.

El criterio de sujeto de una vida identifica una semejanza que se sostiene entre agentes morales y pacientes morales. ¿Es ésta una semejanza pertinente, una semejanza que permita de manera inteligible y no arbitraria que los veamos como inherentemente valiosos? Las bases para responder afirmativamente son las siguientes: *1)* una semejanza pertinente entre todos los que postulamos que tienen valor inherente igual debe indicar una característica compartida por todos los agentes y pacientes morales que aquí se ven como poseedores de dicho valor. El criterio de sujeto de una vida satisface esta exigencia. *Todos* los agentes morales y *todos* los pacientes morales que nos conciernen *son* sujetos de una vida que es mejor o peor para ellos en el sentido explicado, de forma lógicamente independiente de la utilidad que tengan para otros y de forma lógicamente independiente de que sean objeto de interés de otros. *2)* Puesto que el valor inherente está concebido como un valor categórico, que no admite grados, cualquier semejanza pertinente presumida debe en sí ser categórica. El criterio de sujeto de una vida satisface esta exigencia. Este criterio no afirma o implica que quienes lo cumplen tienen el estatus de sujetos de una vida en un grado mayor o menor, dependiendo del grado en el cual tienen o carecen de alguna capacidad o virtud favorecida (por ejemplo, la capacidad de realizar cálculos matemáticos avanzados o las virtudes asociadas con la excelencia artística). Uno, o bien *es* sujeto de una vida, en el sentido explicado, o bien *no lo es*. Todos aquellos que lo son, lo son por igual. El criterio de sujeto de una vida entonces delimita un estatus categórico compartido por todos los agentes morales y aquellos pacientes morales que nos conciernen. *3)* Una semejanza pertinente entre agentes y pacientes morales debe hasta cierto punto iluminar por qué tenemos deberes directos con ambos y por qué tenemos menos razón para creer que tenemos deberes directos con individuos que no son ni agentes ni pacientes morales, incluso aquellos individuos que, al igual que los agentes y pacientes morales que tenemos en mente, están vivos. Esta exigencia también es satisfecha por el criterio de sujeto de una vida. No todos los seres vivos son sujetos de una vida en el sentido explicado; entonces no todos los seres vivos deben ser vistos como poseedores del mismo estatus, dado este criterio, y las diferencias

concernientes a nuestra certeza respecto de tener deberes directos con algunos (aquellos que son sujetos) y no tener deberes directos con otros (aquellos que no son sujetos) puede iluminarse al menos parcialmente, puesto que los primeros cumplen, mientras que los últimos no, el criterio de sujeto de una vida. Por estas razones, el criterio de sujeto de una vida puede defenderse como indicador de una semejanza pertinente entre agentes y pacientes morales, una semejanza que hace que atribuirles igual valor inherente a ambos sea inteligible y no arbitrario.

Tres asuntos más requieren nuestra atención antes de pasar a la tarea de articular y defender el principio de justicia basado en la noción de valor inherente. Primero, aunque satisfacer el criterio de sujeto de una vida marca una semejanza pertinente, una semejanza que hace inteligible y no arbitraria la atribución de valor inherente a agentes y pacientes morales, no se ha declarado ni tampoco implicado en lo dicho hasta ahora que satisfacer este criterio sea una condición *necesaria* para tener valor inherente. *Podría* ser que existan individuos, o posiblemente grupos de individuos, que, aunque no sean sujetos de una vida en el sentido explicado, tengan sin embargo valor inherente; es decir, tengan un tipo de valor que sea conceptualmente distinto de, no reducible a, e inconmensurable con, tales valores como el placer o la satisfacción de preferencias. Los temas aquí son extremadamente complicados. Como he argumentado en otra parte, la posibilidad misma de desarrollar una ética genuina *del* medio ambiente, diferente de una ética *para su uso*, se vuelve en contra de la posibilidad de defender que los objetos naturales, aunque no satisfagan el criterio de sujeto de una vida, puedan no obstante tener valor inherente.5 Los intentos de mostrar que esto es conceptualmente absurdo en el mejor de los casos no son concluyentes, mientras que los intentos de mostrar que postular valor inherente en los objetos naturales o grupos de tales objetos, aunque sea inteligible, es innecesario, sufren de un destino similar. Sin embargo, es extraordinariamente difícil dar una explicación inteligible del valor inherente en esta conexión. Por ejemplo, aunque pueden darse criterios respecto de cuándo, digamos, un árbol de roble es bueno en su tipo (es decir, bueno como árbol de roble) y aunque estos criterios no dependan de que un buen árbol de roble tenga utilidad para otros o sea objeto del interés de alguien,6 que un árbol de roble sea bueno en su tipo por sí mismo no tiene más significación moral que, digamos, el que una célula de cáncer o un asesino sean buenos en su tipo.7 Y lo mismo aplica a los grupos de árboles de roble (o células cancerígenas o asesinos). Quienes quieran formular una ética genuina del medio ambiente en términos del valor inherente de los objetos naturales (árboles, ríos, rocas, etc.) o de grupos de tales objetos no están lógicamente impedidos de emprender esta tarea por cualquier cosa que se haya dicho o implicado en estas páginas, dado que el criterio de sujeto de una vida se presenta como una condición suficiente, no necesaria, para hacer inteligible y no arbitraria la atribución de valor inherente. Sin embargo, mientras que a nadie se le niega la posibilidad de

formular dicha ética, quienes aspiren a hacerlo ciertamente van a tener que esforzarse mucho. (Para más comentarios acerca de la ética ambiental, véase la sección III del cap. 9.)

Segundo, y relacionado con lo anterior, el argumento de esta sección no excluye lógicamente la posibilidad de que los humanos y animales que no alcanzan a satisfacer el criterio de sujeto de una vida, tengan no obstante valor inherente. Dado que sólo se ha declarado que satisfacer este criterio es una condición suficiente para que la atribución de valor inherente sea inteligible y no arbitraria, sigue siendo posible que los animales que son conscientes pero no son capaces de actuar intencionalmente o, digamos, seres humanos permanentemente comatosos puedan ser vistos como poseedores de valor inherente. Sin embargo, como en el caso de los objetos naturales no conscientes o grupos de tales objetos, debe decirse que es extremadamente confuso cómo la atribución de valor inherente a estos individuos podría hacerse inteligible y no arbitraria. Las dificultades aludidas en la discusión anterior sobre ver al hecho de estar vivo como una condición necesaria o una condición suficiente para tener dicho valor pueden tomarse como ilustrativas del tipo de dificultad que probablemente se enfrente en este asunto (véase la sección V). Podría ser, por ejemplo, que haya animales —los cuales, aunque conscientes y sintientes (es decir, capaces de experimentar placeres y dolores), carecen de la capacidad de recordar o actuar intencionalmente, o tener deseos o formarse creencias— que sólo puedan ser vistos apropiadamente como receptáculos de lo que tiene valor intrínseco y estén carentes de cualquier valor por derecho propio. Debería evitarse ser doctrinario en este punto. En cualquier caso, el intento de resolver estos temas está mucho más allá del alcance de esta obra y, por tanto, como en el caso de la indagación de los fundamentos de una ética ambiental, marca un aspecto en el cual está incompleta. (Para más observaciones sobre este tema, véase la sección III del cap. 9.) Sin embargo, esta insuficiencia no contamina la adecuación del criterio de sujeto de una vida cuando se entiende como una condición suficiente en el sentido explicado, ni tampoco socava la afirmación de que los animales mamíferos normales de un año o más, así como los humanos semejantes a estos animales en los aspectos pertinentes, puedan ser vistos inteligible y no arbitrariamente como poseedores de valor inherente.

Tercero, es importante destacar que el argumento anterior en apoyo del criterio de sujeto de una vida no compromete la "falacia naturalista", la visión, hablando en términos muy simplistas, de que es una falacia inferir valores de los hechos. La posición recién defendida no puede con justicia ser reducida a lo siguiente:

Premisa (1) Algunos individuos son sujetos de una vida que es buena o mala para ellos, de forma lógicamente independiente de su utilidad para otros o de que sean objeto del interés de otros (un hecho).

Conclusión (2) Por lo tanto, estos individuos tienen valor inherente (un valor).

La presente obra no es la ocasión apropiada para plantear la pregunta, ¿es la falacia naturalista una falacia? Más allá de si lo es o no, el argumento de las páginas precedentes es considerablemente más complicado de lo que sugeriría el paso de la premisa (1) a la conclusión (2). Ver a determinados individuos (por ejemplo, agentes morales) como poseedores de igual valor inherente es un *postulado*; es decir, una presunción teórica. Sin embargo, como corresponde a cualquier presunción teórica, no se hace sin razón. Por el contrario, es una presunción que compite con teorías alternativas sobre el valor de los agentes morales, en particular, las teorías que sostienen que estos individuos carecen de valor por derecho propio y sólo son receptáculos de experiencias que son valiosas en sí mismas (la visión utilitarista) o que tienen valor por derecho propio, pero de un tipo que varía de individuo a individuo, dependiendo de si poseen virtudes favorecidas (el enfoque perfeccionista). Y *existen* razones para aceptar este postulado. Postular que los agentes morales tienen igual valor inherente proporciona una base teórica para evitar las implicaciones extremadamente inequitativas de las teorías perfeccionistas, por un lado, y, por el otro, las implicaciones contraintuitivas de todas las formas de utilitarismo del acto (por ejemplo, que se justifica matar en secreto porque optimiza las consecuencias agregadas para todos los afectados por el resultado). El papel del criterio de sujeto de una vida debe verse, si va a verse con justicia, en este contexto más amplio. Las razones que tenemos para postular igual valor inherente para todos los agentes y pacientes morales son lógicamente distintas de este criterio. Este criterio se introduce *después* de que hemos indicado las razones para postular que los agentes y pacientes morales tienen igual valor inherente, no antes; por lo tanto, su papel no es "derivar" el valor inherente igual de los agentes morales *o* de los pacientes morales; más bien, su papel es especificar una semejanza pertinente entre todos aquellos individuos que, por la fuerza del argumento, deben ser vistos como poseedores de igual valor inherente si lo postulamos en el caso de todos los agentes morales, una semejanza que hace inteligible y no arbitrario atribuirles valor inherente. Se han dado razones en lo precedente para considerar que el criterio de sujeto de una vida cumple con esta tarea. Por lo tanto, caracterizar el argumento de las páginas previas como equivalente a la inferencia de la premisa (1) a la conclusión (2), no es caracterizar el argumento. Es caricaturizarlo.

VI
JUSTICIA: EL PRINCIPIO DE RESPETO A LOS INDIVIDUOS

La visión de que los agentes morales y los pacientes morales tienen igual valor inherente no es en sí un principio moral, dado que no nos impone por sí mismo a tratar a estos individuos de una u otra manera. En particular, el postulado del valor inherente no nos proporciona él mismo una interpretación del principio formal de justicia, el principio, se recordará, que exige que se le dé a cada individuo lo que merece. Con todo, ese postulado sí nos proporciona una base para ofrecer tal interpretación. Si los individuos tienen igual valor inherente, entonces, cualquier principio que declare qué trato se merecen como asunto de justicia debe tomar en cuenta sus valores iguales. El siguiente principio (el principio de respeto) lo hace: *debemos tratar a los individuos que tienen valor inherente de maneras que respeten su valor inherente.* Ahora bien, el principio de respeto presenta una interpretación igualitaria y no perfeccionista de la justicia formal. El principio no aplica sólo a cómo debemos tratar a algunos individuos que tienen valor inherente (por ejemplo, los que tienen virtudes artísticas o intelectuales). Nos impone tratar a *todos* los individuos que tienen valor inherente de maneras que respeten su valor y, por lo tanto, exige un trato respetuoso a todos los que satisfacen el criterio de sujeto de una vida. Ya sean agentes morales o pacientes morales, debemos tratarlos de maneras que respeten su valor inherente equivalente. Sin embargo, en su forma actual, al principio de respeto le falta la precisión que es razonable exigir de un principio moral. No especifica *qué* respeto se requiere para tal valor. Algunos comentarios generales en este sentido se pueden ofrecer ahora.

Poniendo las cosas en su forma negativa más general primero, podemos decir que no tratamos a los individuos que tienen valor inherente con el respeto debido, como un asunto de estricta justicia, cada vez que los tratamos *como si carecieran* de valor inherente, y los tratamos de esta manera cada vez que los tratamos *como si fueran meros receptáculos* de experiencias valiosas (por ejemplo, placer o satisfacción de preferencias) o *como si su valor dependiera de su utilidad* relativa a los intereses de otros. Por lo tanto, en particular, no exhibimos el respeto apropiado por quienes tienen valor inherente cada vez que los dañamos para poder generar las mejores consecuencias agregadas para todos los afectados por el resultado de tal trato. Las bases para declarar que tal trato es irrespetuoso e injusto deberían ser evidentes. Difícilmente será justo o respetuoso dañar a individuos que tienen valor inherente meramente para asegurar las mejores consecuencias agregadas para todos los afectados por el resultado. Esto no puede ser respetuoso del valor inherente porque esto es ver al individuo dañado *meramente* como si fuera un receptáculo de lo que tiene valor (por ejemplo, placer) de modo que la pérdida de ese valor acreditado al individuo dañado pueda compensarse, o más que compensarse, por la suma de las ganancias de tales valores en otros, *sin que se le haya hecho nada*

incorrecto al perdedor. Sin embargo, los individuos que tienen valor inherente tienen un tipo de valor que es distinto de, no es reducible a y es inconmensurable con, tales valores como el placer o la satisfacción de preferencias, ya sean propias o de otros. Dañar a estos individuos *meramente* para producir las mejores consecuencias para todos los involucrados *es* hacer algo incorrecto —*es* tratarlos injustamente— porque no se respeta su valor inherente. Para tomar prestada parte de una frase de Kant, los individuos que tienen valor inherente nunca deben ser tratados *meramente como medios* para conseguir las mejores consecuencias agregadas.

El principio del respeto, como principio de justicia, exige más que el hecho de que no dañemos a algunos de modo que se puedan producir resultados óptimos para todos los afectados por el resultado; también impone el deber *prima facie* de asistir a quienes son víctimas de una injusticia a manos de otros. Esto no es peculiar a la presente interpretación de justicia formal. Todas las teorías éticas inicialmente plausibles reconocen tanto el deber de no actuar uno mismo injustamente como el deber de asistir a quienes son víctimas de una injusticia a manos de otros. Es decir, la justicia no sólo impone deberes de no dañar; también impone el deber de asistencia, entendido como el deber de ayudar a quienes sufren una injusticia. Todos los individuos que tienen valor inherente deben recibir el trato que se merecen, y a veces lo que se merecen es nuestra asistencia. Volveré sobre este tópico más adelante (sección I del cap. 9).

Al igual que las interpretaciones utilitaristas de la justicia formal, la interpretación que ofrece el principio de respeto no es la de un principio de justicia distributiva; ni ésta ni aquéllas imponen condiciones que deban cumplirse para que la distribución de beneficios (bienes) y daños (males) resultantes de un acto o una regla dados sean distribuciones justas. Sin embargo, en oposición a las interpretaciones utilitaristas, la interpretación de la justicia en términos de respeto por los individuos que tienen valor inherente *descarta de antemano la posibilidad de arribar a cualquier distribución determinada*. Ningún individuo que tenga valor inherente puede ser tratado justamente si se le trata como un mero receptáculo para lograr las consecuencias óptimas para todos los afectados por el resultado. Es irrelevante cómo se distribuyan los beneficios entre los beneficiarios para evaluar la injusticia cometida para alcanzarlos. Entonces, si bien tanto las interpretaciones utilitaristas de la igualdad como el principio de respeto son principios predistributivos, los dos difieren fundamentalmente en lo que pueden permitir; esto se irá aclarando cada vez más a medida que avancemos (véase especialmente la sección XII del cap. 8).

VII
EL UTILITARISMO DE LA REGLA Y LA JUSTICIA

La objeción levantada contra el utilitarismo en el capítulo anterior y el contraste señalado entre el utilitarismo y la interpretación de la justicia formal favorecida en el presente se han enfocado en el utilitarismo del acto. Como se mencionó en la exploración inicial de la teoría utilitarista (sección IV del cap. 4), no todos los utilitaristas son utilitaristas del acto, algunos son utilitaristas de la regla. Estos últimos sostienen que la corrección o incorrección de un acto dado se determina por su conformidad o falta de conformidad con una regla moral válida, y una regla es válida, de acuerdo con el utilitarismo de la regla, si (burdamente hablando) su observancia general promueve la meta utilitarista predominante de producir las mejores consecuencias agregadas para todos los afectados por el resultado. El mismo tipo de disputa que divide a los utilitaristas del acto sobre qué cuenta como "las mejores consecuencias" desempeña un papel similarmente fragmentario entre los utilitaristas de la regla, de modo que hay utilitaristas de la regla hedonistas, otros son utilitaristas de preferencias, etc. Sin demeritar la importancia de esta disputa, las diferencias al interior del utilitarismo de la regla van más allá de qué tiene o no tiene valor intrínseco. Algunos utilitaristas de la regla defienden el "utilitarismo ideal de la regla", una posición que considera que las reglas son válidas *si* el hecho de que todos las sigan *produciría* las mejores consecuencias, incluso aunque haya pocas probabilidades de que mucha gente lo haga. Otros defienden una visión utilitarista no ideal de la moralidad y se contentan con pedir aquellas reglas que sería razonable creer que la mayoría de la gente (normalmente) seguiría o al menos piensa que (normalmente) debería seguir. Y todavía otros ofrecen además interpretaciones diferentes de las reglas que como utilitaristas buscan validar. Por razones demasiado evidentes como para repetir, no será posible evaluar todas las variedades de utilitarismo de la regla. Debe ser suficiente por ahora con indicar por qué el utilitarismo de la regla, en cualquiera de sus formas, les ha parecido a algunos utilitaristas mejor que el utilitarismo del acto; cómo podría responder un utilitarista de la regla a las objeciones que he levantado contra el utilitarismo del acto; y cómo un utilitarista de la regla podría cuestionar la necesidad de postular valor inherente y formular un principio de justicia que descanse en este postulado. Luego, voy a indicar por qué, pese a las fortalezas aparentes del utilitarismo de la regla, sus declaraciones de adecuación son ilusorias.

Consideren el caso de las personas que matan en secreto. El utilitarismo del acto, se ha argumentado, está obligado a permitir tales muertes si éstas producen un balance total mejor entre bienes y males intrínsecos para los afectados por el resultado. Que las víctimas pierdan mucho —de hecho, pierdan todo— no es causa de alarma moral ni puede ser motivo de queja de injusticia *si* sus intereses (placeres, etc.) fueron considerados y contados igual que los intereses similares (placeres, etc.) de otros. El

utilitarismo de la regla protestaría. La regla contra matar ("no matarás" o "es incorrecto matar") es una regla moral válida y su validez no se desvanece misteriosamente cuando se mata en secreto o cuando el asesino recoge una cosecha de valores intrínsecos para sí mismo, bienes que compensarían con creces la pérdida de la víctima. Dado que esta regla es válida y dado que matar en secreto, incluso si produce las mejores consecuencias para todos los afectados por el resultado, no es una excepción válida de este acto (matar en defensa propia, por ejemplo, podría serlo), quienes matan en tales circunstancias hacen algo incorrecto, afirmaría el utilitarista de la regla, y la incorrección de su acto puede ser explicada por el utilitarismo después de todo, esto es, por el utilitarismo de la regla.

Ahora bien, las bases para negar que se permitan tales actos, podrían discutir los utilitaristas de la regla, no requieren ni que postulemos que ciertos individuos tienen "valor inherente" ni ofrecer una interpretación de justicia en términos de dar a quienes tienen dicho valor el respeto que se merecen. La inmoralidad de dañar a cualquier agente moral, ya sea matándolo o haciéndolo sufrir, por ejemplo, meramente para optimizar las mejores consecuencias agregadas, encuentra lugar armoniosamente cuando se apela a reglas morales válidas en contra de dañar a cualquier individuo de estas maneras; la validez de estas reglas descansa en la utilidad de tenerlas. Por lo tanto, el utilitarismo de la regla es una teoría más simple que cualquier teoría que postule que determinados individuos tienen valor inherente, declararán sus defensores, dado que puede dar cuenta de lo que explican sus competidores sin hacer la presunción adicional, innecesaria, de que algunos individuos tienen valor inherente. Y dado que, en circunstancias iguales, debe escogerse la teoría más simple (véase la sección VI del cap. 5), el utilitarismo sale ganador.

Hay objeciones conocidas al utilitarismo de la regla, por ejemplo, que en sus formas no ideales, en el fondo es indistinguible del utilitarismo del acto y por tanto hereda todas las objeciones que confrontan esta versión o que, en sus formas ideales, no está claro después de todo que sea una forma de utilitarismo. Vamos a pasar por alto estas objeciones en esta ocasión.8 Existen otras críticas del utilitarismo de la regla, menos conocidas pero no menos desfavorables, que nos concernirán.

La visión de que tenemos deberes directos con los pacientes morales ha sido defendida en el capítulo 5 (sección VI). Para que una teoría moral sea adecuada, debe proporcionar una explicación creíble de estos deberes. El utilitarismo de la regla falla en este sentido. Desde luego, si concedemos el principio de igualdad a los utilitaristas de la regla —una fuerte presunción, debe decirse— éstos estarían en posición de sostener que los intereses (placeres, etc.) de los pacientes morales deben ser considerados y contados igual que los intereses similares (placeres, etc.) de cualquier otro individuo, incluidos los agentes morales. Pero ésta, como hemos visto, es una exigencia *pre*distributiva que *por sí*

misma de ninguna manera garantiza que vayamos a tener cualquiera de los mismos deberes directos con los pacientes morales que los que tenemos con los agentes morales, más allá de considerar sus intereses respectivos y contarlos por igual. Que estemos obligados sobre las bases del utilitarismo de la regla a no dañar pacientes morales —como estamos en ese enfoque, admitiremos, a no dañar agentes morales— debe depender de si existen bases distintivamente utilitaristas para reconocer una regla que exhiba un deber directo contra dañar a los primeros. Los utilitaristas de la regla no muestran que tengamos semejantes deberes con los pacientes morales. En el caso de la regla contra dañar *agentes* morales, lo que el utilitarista *de* la regla puede argumentar es lo siguiente: si fuéramos a aceptar reglas que permitan que algunos agentes morales puedan ser dañados de determinadas maneras mientras que otros agentes morales fueran protegidos en este sentido, entonces las personas que pertenezcan al grupo victimizado se sentirían naturalmente resentidas y envidiosas, sentimientos que, señala Hare, son "desagradables estados de la mente que llevan a las personas a hacer cosas desagradables".9 Permitir reglas que fomenten y alienten la envidia, el resentimiento y las "cosas desagradables" a las que dan lugar estos sentimientos, difícilmente será propicio para promover las mejores consecuencias para todos los involucrados y es discutible (aunque no fácilmente) que un utilitarista de la regla pueda objetar la adopción de reglas que permiten dañar a algunos agentes morales pero no a otros debido a las consecuencias que tendría para los agentes morales no cubiertos por la regla, aun cuando hayan sido éstos mismos quienes las generaron.

Este tipo de argumento (llamémoslo *el argumento de la envidia*) simplemente no está disponible para los utilitaristas de la regla cuando los individuos en cuestión son pacientes morales, ya se trate de animales o de pacientes morales humanos como estos animales en los aspectos pertinentes. Sentir envidia por cómo son tratados algunos o resentimiento por la situación propia porque las reglas morales sancionan un trato preferencial a otros presupone que uno sea capaz de evaluar cómo son tratadas las partes involucradas, reconocer las diferencias en el trato que reciben como resultado de estas reglas y, como consecuencia de eso, sentirse envidioso o resentido. Los agentes morales pueden hacer esto. Los pacientes morales, no. Estos últimos simplemente carecen de la sofisticación intelectual para hacerlo. Ellos pueden ser *tratados* incorrectamente como resultado de ciertas reglas, pero ninguno va a reclamar que pueden o van a *reconocer* este trato como incorrecto debido a estas reglas. Ni tampoco, entonces, es plausible sostener que van a sentir la envidia o el resentimiento que acompañan a este reconocimiento en el caso de los agentes morales.

Deficientes en forma similar son las apelaciones a la llamada utilidad marginal decreciente. "Casi siempre —escribe Hare— si se le quita dinero o bienes a alguien que ya posee muchos y se le da a alguien que tiene poco, la utilidad total se incrementa, en

circunstancias iguales."10 En el caso de la distribución de dinero a pacientes morales, lo que declara Hare es, estrictamente hablando, falso. Si le damos dinero u otro bien comparable a pacientes morales, no hay ninguna razón para creer que la utilidad total se verá incrementada y tenemos muy buenas razones para creer que va a suceder exactamente lo contrario. Carentes como están estos individuos de aquellas capacidades que les permitirían apreciar el uso que pueden hacer del dinero, en relación con sus propios intereses, no hay ninguna razón para creer que harían uso de su fortuna financiera caída del cielo de manera que se incrementara su propio interés y de ese modo incrementaran la utilidad total; más bien, hay muy buenas razones para no creerlo. Poner dinero y otros bienes comparables en manos de un chimpancé o un niño pequeño no serviría a la causa de maximizar la utilidad.

En respuesta puede decirse que desde luego no debemos darles dinero u otros bienes comparables *directamente* a los pacientes morales; más bien, debemos distribuir estos bienes a otros, humanos competentes, a cuyo cuidado se confían los pacientes morales. De esta manera, puede pedírsenos que creamos, podemos optimizar la utilidad total y así proveer el fundamento necesario para la regla en contra de no dañar pacientes morales. El dinero usado para proporcionarles las oportunidades de satisfacer sus deseos o cumplir sus propósitos es de mayor utilidad que las sumas comparables que podríamos gastar para procurar otros deseos o propósitos.

Esta respuesta evade todas las preguntas empíricas importantes que en la mayoría de los casos los utilitaristas de la regla deben responder. ¿Cuáles serían las consecuencias, en general, si el dinero u otros bienes comparables se distribuyeran de esta manera, y cómo quedarían estas consecuencias en comparación con las consecuencias totales que resultarían si decidiéramos en contra de tal distribución? A no ser que sepamos esto, es arbitrario suponer que una regla en contra de dañar pacientes morales, muchos de los cuales carecen de forma permanente de la capacidad de generar utilidades por lo que hacen (¿qué contribución al "bienestar general" puede hacer una persona senil?) pueda defenderse apelando a la utilidad marginal decreciente. Pues podría ser que los daños que se infligen a estos individuos, si decidimos no reconocer una regla en contra de dañar a todos o algunos de ellos, se vieran compensados con creces por los beneficios que otros podrían así obtener. Por ejemplo, ¿no serían mejores las consecuencias, en conjunto, si permitiéramos la investigación científica en tarados? Con el fin de adoptar una posición basada en principios sobre este asunto cuando la posición que uno adopte se base en consideraciones sobre las consecuencias totales comparativas de que reconozcamos o no una regla semejante, uno necesita tener respondidas las preguntas empíricas pertinentes y respondidas en detalle. Como ocurre "casi siempre" (recuerden la crítica anterior a Singer en un tema similar, sección IV del cap. 6), el utilitarista no tiene los detalles necesarios a la mano. Y esto no le hace ningún bien a su posición. La apelación a la utilidad marginal

decreciente sólo puede ser convincente en tanto el conocimiento de los hechos lo permita. Cuando el conocimiento da lugar a la especulación, estas apelaciones pierden su fuerza. Incluso si concediéramos que la apelación a la utilidad marginal decreciente pudiera conseguir la victoria para los utilitaristas en algunos contextos, éstos son débiles e inefectivos en el actual.

Entonces, ¿cómo puede el utilitarista de la regla dar cuenta de que tengamos un deber directo *prima facie* de no dañar a los pacientes morales? Una réplica que siempre ha estado tras bastidores podría ocupar el centro del escenario, por así decirlo: aunque los pacientes morales no puedan sentir envidia o resentimiento como resultado de reglas discriminatorias —lo que hace al argumento de la envidia inaplicable en su caso—, *otros* individuos, podría argumentarse, *con toda seguridad* van a sentirse enojados y ofendidos si no reconociéramos una regla en contra de dañar pacientes morales. Los padres, familiares y amigos de los pacientes morales humanos, por ejemplo, con seguridad se sentirán de esta manera, y quienes trabajan por un mejor trato a los animales van a tener sentimientos comparables en respuesta a las prácticas especistas que la ausencia de esta regla permitiría. Ahora bien, estos sentimientos, al igual que la envidia y el resentimiento, son desagradables y probablemente lleven a estas personas a hacer cosas desagradables, cosas que, si se volvieran usuales —como lo harían (suponemos) si no reconociéramos la regla en cuestión— serían con toda seguridad nocivas para la optimización de la utilidad agregada en general. De esta manera, podría argumentarse entonces, el utilitarista proporciona todo el respaldo necesario para reconocer una regla en contra de dañar pacientes morales con tanta certeza empírica como es razonable exigir. Los agentes morales *van* a comportarse mal porque se *van* a sentir enojados y ofendidos si no protegemos a los pacientes morales por medio de una regla en contra de dañarlos. Sabemos esto; no es una mera especulación.

Esta respuesta, por muy plausible que pueda parecer, simplemente no funciona. Tiene el efecto de transformar nuestro deber *prima facie directo* de no dañar a pacientes morales en un deber *indirecto*. Debemos reconocer una regla en contra de dañar a pacientes morales, de acuerdo con esta réplica, no por el daño que se les hace directamente a ellos, no por el daño que ellos le harían a otros como resultado, sino por las consecuencias adversas que obtendrían *otros* (padres, amigos, etc.) como resultado de sus acciones si no reconociéramos dicha regla. Por las razones ampliamente expuestas en la discusión crítica del enfoque de deberes indirectos en el capítulo 5, *el deber de no dañar a pacientes morales es un deber directo que tenemos con ellos*, y la adecuación de cualquier teoría se sostiene o se cae dependiendo de si puede dar cuenta de este deber directo y de qué tan bien pueda hacerlo. Que los utilitaristas de la regla hayan recurrido a esta última réplica es sintomático de que esa teoría no ha podido cumplir con esta exigencia.

Hasta aquí, la discusión crítica del utilitarismo de la regla puede resumirse planteando el siguiente dilema: *1)* si los utilitaristas de la regla afirman que existe una regla moral en contra de dañar a pacientes morales, una regla que genera un deber directo de no dañarlos, entonces no logran fundamentar dicha regla *ni* apelando al argumento de la envidia (los pacientes morales no pueden sentir envidia o resentimiento por las reglas que los discriminan y favorecen a otros) *ni* apelando a la utilidad marginal decreciente (una apelación que evadiría todas las preguntas empíricas necesarias). Tampoco pueden fundamentar esta regla meramente apelando a los daños que soportan los pacientes morales (por ejemplo, el sufrimiento), puesto que la pregunta misma en cuestión es si debemos reconocer un deber directo de no dañar a estos individuos*, juzgado sobre bases utilitaristas*, y sigue siendo una pregunta abierta, desde la perspectiva del utilitarismo de la regla, si tener dicha regla serviría o no para producir ganancias para otros que compensarían con creces las pérdidas de los pacientes morales que son dañados. Entonces, ¿qué *otro* hecho, *sobre los pacientes morales mismos*, si no es su envidia y las acciones desagradables a las que ésta daría lugar por su parte, *podría* proporcionar una razón utilitarista para reconocer un deber directo en contra de dañarlos? Ninguno me viene rápidamente a la mente, y aunque la discusión precedente no demuestra concluyentemente que no pueda encontrarse un hecho semejante, la responsabilidad de encontrar esta prueba ciertamente recae sobre los utilitaristas de la regla. A no ser que la encuentren o en tanto la encuentren —y es justo decir que es muy poco probable que esto suceda—, el intento de fundamentar una regla en contra de dañar a los pacientes morales con base en la falta de utilidad que resulta de lo que *ellos* sienten o van a hacer como resultado de ser dañados, bien parece demostrar su ineficacia.

Ésa es la primera arista del dilema del utilitarista de la regla. La segunda es ésta: *2)* si, frente a las graves dificultades recién sintetizadas, los utilitaristas de la regla han recurrido a los "desagradables" estados mentales que se producirían en las mentes de *otros* (por ejemplo, padres) en caso de que no reconociéramos una regla que genere un deber de no dañar pacientes morales (por ejemplo, niños), entonces, el utilitarista de la regla tendría *una* razón utilitarista para tener dicha regla, pero el deber que la regla generó ya no podría ser considerado un deber *directo* que se les debe a los pacientes morales. Ahora bien, dado que se ha argumentado que tenemos un deber directo con los pacientes morales, el utilitarista de la regla debe evitar 2 a toda costa. Por consiguiente, la adecuación del utilitarismo de la regla se sostiene o se cae dependiendo de qué tan bien puede dar cuenta de que tengamos un deber *prima facie directo* de no dañar a pacientes morales. En vista de las razones ofrecidas en 1, tenemos razones muy fuertes en efecto para negar que pueda pasar esta prueba. El utilitarismo de la regla carece de los recursos para fundamentar los deberes directos que se les deben a los pacientes morales.

Los utilitaristas de la regla podrían replicar este dilema cuestionando nuestros

argumentos anteriores en contra de los enfoques de deber indirecto, especialmente en los elementos de esa argumentación que involucran la apelación a nuestras intuiciones. Lo que uno quiere, podrían decir estos utilitaristas haciendo eco de las palabras de Singer, es una "teoría sólida" contra la cual poner a prueba nuestras intuiciones, no una proliferación de apelaciones a nuestras intuiciones como una manera de poner a prueba la solidez de una teoría. Esto *suena* muy bien, pero la responsabilidad de presentar pruebas, se recordará, recae en quienes proclaman que una teoría muestre que aquello que quieren hacer puede hacerse. ¿*Podemos* tener una "teoría sólida" sin apelar a nuestras intuiciones reflexivas? Esto nos lleva a una serie final de objeciones al utilitarismo de la regla, en donde se supone que esta teoría se sostiene por sí misma, por así decirlo, inmune a las críticas basadas en apelaciones a las intuiciones reflexivas.

Recuerden las dificultades planteadas para los utilitaristas en el capítulo anterior (sección III), cuando se les pedía que explicaran el estatus del principio de igualdad. Dependiendo de la teoría de valor presentada por cualquier utilitarista dado, el principio de igualdad va a exigir que se consideren los bienes intrínsecos (por ejemplo, satisfacción de preferencias o placeres), sin importar de quién sean, y que se les dé un peso equivalente (es decir, placeres o preferencias iguales deben ser contados de forma equivalente). Ahora bien, ¿cuál puede ser el *estatus* del principio de igualdad dentro de cualquier versión del utilitarismo *de la regla*? No puede ser un principio moral fundamental, dado que supuestamente el principio de utilidad, y sólo ese principio, tiene ese estatus. Tampoco puede ser un principio moral derivado, una "regla válida", dado que la igualdad o desigualdad de los placeres, preferencias, intereses, etc., no puede depender de la utilidad de pesarlos de forma equivalente o no. En pocas palabras, el principio de igualdad no puede tener el estatus de principio (o regla) *moral* dentro de la teoría utilitarista de la regla. Ni tampoco puede tener el estatus de principio *formal*, un principio que es necesario cumplir para que cualquier principio moral presunto califique como principio moral genuino. El principio de respeto tiene el estatus de principio moral y, aun así, no nos impone que contemos preferencias, placeres, etc., iguales de forma equivalente. Cuando mucho, el principio de igualdad, como lo entienden los utilitaristas, puede tener el estatus de *principio formal condicional*, un principio que debemos aceptar si, habiendo comenzado por nuestros propios intereses, placeres, etc., vamos luego a adoptar el punto de vista moral.

Sin embargo, como se observó en el análisis anterior (sección III del cap. 6), este argumento podía, cuando mucho, establecer que quienes empezaran a hacer su reflexión ética desde el punto de vista de su propio interés estarían comprometidos con *un* principio consecuencialista: la validez del utilitarismo —la visión de que el principio de utilidad es la *única* base moral de la moralidad— no se desprende de aquí. Por lo tanto, los utilitaristas de la regla no pueden descansar en nuestra (supuesta) aceptación del

principio de igualdad condicional, como ellos lo entienden, para conseguir nuestra aceptación del utilitarismo. Es más —y más fundamental para nuestros propósitos actuales—, deben darse algunas *razones* de por qué deberíamos empezar a pensar sobre qué es moral e inmoral desde el punto de vista de nuestro interés propio individual. Después de todo, *¿por qué* empezar aquí? Ciertamente, tendríamos una razón persuasiva si pudiera mostrarse que comenzando desde esta perspectiva alcanzamos una teoría moral sólida. Sin embargo, por las razones recién aducidas por segunda vez, si uno comienza desde el interés propio, no llega al principio de utilidad (es decir, no se compromete con dicho principio) como *el* único principio moral válido. De modo que la responsabilidad de mostrar por qué deberíamos, no simplemente podríamos, empezar a hacer nuestro pensamiento ético comenzando con nuestro propio interés debe ser asumida por quienes defienden este lugar de inicio. Esa responsabilidad no ha sido adecuadamente cumplida por quienes quieren que empecemos por ahí, ni por los egoístas racionales narvesonianos, ni por los contractualistas originales rawlsonianos ni por los utilitaristas de preferencia o de otro tipo. Por lo tanto, al igual que en nuestra discusión anterior sobre el principio de igualdad y el utilitarismo del acto, mi hallazgo esta vez es que el utilitarismo de la regla no obtiene nuestro compromiso de aceptar el utilitarismo aun cuando aceptemos el principio de igualdad condicional (en un momento abundaré sobre esto). Declarar que, cuando se compara con cualquier teoría que involucre postular un valor inherente, el utilitarismo de la regla es más simple y por lo tanto preferible, es dar por supuesta la mayor parte de lo que los utilitaristas deben mostrar, a saber, que su teoría es al menos tan buena como la de sus competidores teóricos en aclarar por qué tenemos los deberes que tenemos (el utilitarismo de la regla no es capaz de esto, debido, entre otras razones, a que no puede dar cuenta adecuadamente de nuestro deber directo de no dañar pacientes morales) *o* que, aparte de poner a prueba la teoría contra nuestras intuiciones sobre tales deberes, existen bases *independientes* para reconocer la teoría como sólida (los utilitaristas de la regla no muestran esto dado que, entre otras muchas razones, no muestran que la aceptación de la igualdad condicional te comprometa con la teoría del utilitarismo). En pocas palabras, los utilitaristas de la regla todavía tienen que proporcionar razones convincentes para aceptar su teoría y nosotros tenemos buenas razones para rechazarla. Esa teoría puede ser más simple que una teoría que involucre postular valor inherente, pero la simplicidad no lo es todo. (Respecto de por qué no deberíamos aceptar el principio de igualdad condicional, véase más adelante, sección XIII del cap. 8.)

VIII
EN DEFENSA DEL PRINCIPIO DE RESPETO

En el capítulo anterior sobre teoría ética se esbozó un procedimiento para probar la validez de principios éticos alternativos. Comenzamos por nuestras creencias morales sin analizar (nuestras intuiciones prerreflexivas) e iniciamos el proceso de evaluarlas críticamente haciendo un esfuerzo consciente por hacer un juicio ideal. Tratamos de ser imparciales, "fríos", racionales, conceptualmente claros y de estar tan informados como se pueda. Las creencias que resisten este proceso de evaluación crítica no pueden describirse con justicia como creencias que "simplemente sucede" que tenemos ni pueden descalificarse inmediatamente como prejuicios. Son creencias consideradas o intuiciones en el sentido reflexivo, creencias que pueden usarse como base para identificar principios morales generales que sistematicen estas intuiciones y como piedra de toque contra la cual probar principios éticos en competencia; todo esto, se recordará, está sujeto a la salvedad de que algunas de estas creencias puedan en sí mismas necesitar revisión o abandonarse si no pueden encontrar lugar en principios que demuestren ser válidos en otros aspectos. Si nos comprometemos en este proceso de reflexión crítica, puede defenderse la aceptación racional del principio de respeto.

Entre nuestras intuiciones prerreflexivas figuran aquellas que conciernen a cuándo es incorrecto dañar a un agente moral. Creemos (a no ser que ya hayamos jurado lealtad al utilitarismo) que es incorrecto matar a un agente moral sólo para conseguir un balance óptimo entre bienes y males intrínsecos para todos los afectados por el resultado. Y es similarmente incorrecto dañar a un agente moral de otras maneras por razones semejantes, por ejemplo, causarle un tremendo sufrimiento a un agente moral o negarle la satisfacción de sus necesidades básicas o las oportunidades de adquirir habilidades esenciales sobre la base de que esto va a optimizar el balance entre bien y mal para todos los afectados por el resultado. Éstas son creencias que sostenemos, no sólo antes, sino después de que hemos comenzado a reflexionar críticamente sobre ellas, no debido a un excesivo involucramiento emocional *o* debido a que arbitrariamente favorecemos a algunos agentes morales (digamos, mujeres o estadunidenses) sobre otros *o* debido a que tenemos un concepto vago de "agencia moral" o "dañar" *o* porque estamos mal informados acerca de hechos pertinentes; tampoco puede declararse que las creencias son irracionales porque llevan a consecuencias inconsistentes. Estas creencias califican como creencias *consideradas* y por lo tanto deberían desempeñar un papel legítimo en la formulación reflexiva y la evaluación de principios éticos alternativos.

Ahora bien, el principio de respeto ilumina y unifica estas creencias identificando sus bases pertinentes. Este principio exige que no tratemos a agentes morales como si fueran meros receptáculos de valor, carentes de cualquier valor por derecho propio, que es lo que estaríamos haciendo si supusiéramos que los daños hechos a un agente moral pueden

justificarse meramente apelando al balance agregado óptimo entre bien intrínseco y mal intrínseco obtenido para todos los afectados por el resultado. El principio de respeto no permite esto. Quienes tienen valor inherente tienen un tipo de valor que es distinto de, no reducible a, e inconmensurable con los valores intrínsecos, ya se trate de experiencias intrínsecamente valiosas propias o de otros. Debemos tratar a estos individuos con el respeto que merecen, como poseedores de dicho valor, y evidentemente no haremos esto si los tratamos de maneras que sólo podrían justificarse si los agentes morales fueran vistos como algo que, dado el postulado del valor inherente, no son, a saber, meros receptáculos de valor, carentes de cualquier valor en sí mismos. El principio de respeto, entonces, integra nuestras creencias consideradas sobre la incorrección de dañar agentes morales y contribuye a sistematizarlas.

Sin embargo, uno espera más de un principio moral. Existen otros criterios pertinentes, presentados y defendidos en el capítulo anterior sobre teoría ética, que un principio ético válido debe cumplir. El principio de respeto los cumple. Ese principio definitivamente es *consistente*. No afirma o implica que podemos tratar a algunos agentes morales (por ejemplo, judíos) como si fueran meros receptáculos mientras que negamos que podamos hacer esto en el caso de otros (por ejemplo, protestantes anglosajones blancos). Impone una exigencia concerniente a cómo deben ser tratados todos y cada uno de los agentes morales como asunto de estricta justicia. A cada agente moral debe dársele lo que merece, y lo que cada uno merece, como asunto de estricta justicia, es el mismo trato respetuoso que merece cualquier otro agente moral. Por lo tanto, el principio de respeto es eminentemente igualitario y proporciona una interpretación alternativa a la declaración de Bentham de que cada uno cuenta por uno, nadie por más de uno. Además, debido a que este principio aplica al trato que les demos a todos los agentes morales, tiene un *alcance adecuado*. Existen literalmente miles de millones de casos en donde aplica todos los días. No se vuelve operativo sólo cuando, digamos, se juega bridge o figura en la mesa de honor. En cuanto a la *precisión*, el principio de respeto tiene exigencias claras e inteligibles: *no* debemos tratar a ningún agente moral de maneras cuya posible justificación consista *meramente* en apelar a las consecuencias agregadas óptimas que arroje el resultado para todos los afectados. En su forma actual, es verdad, el principio de respeto proporciona sólo una guía negativa y, por sí mismo, no ofrece la orientación necesaria concerniente a cuándo es justificable dañar agentes morales ni, en caso de que lo sea, por qué. Estas cuestiones nos ocuparán en el siguiente capítulo (secciones VII y ss.). Sin embargo, incluso en su forma actual, el principio de respeto cumple con los criterios pertinentes para evaluar un principio moral: es consistente, tiene un alcance y precisión adecuados y concuerda con un amplio rango de nuestras intuiciones reflexivas. Cuál es su estatus lógico (es decir, si es un principio moral fundamental o derivado) sigue siendo una pregunta abierta en este momento (sobre este

tema, véase la sección XII del cap. 8). Lo que no está sujeto a un cuestionamiento serio es que habiendo identificado este principio, habiendo explicado cómo unifica e ilumina nuestras creencias consideradas sobre cuándo es incorrecto dañar a agentes morales en un amplio rango de casos, habiendo satisfecho las exigencias legítimas de alcance, precisión y consistencia, y habiendo hecho todo esto de un modo disciplinado y emocionalmente calmado en deferencia a las exigencias de imparcialidad, racionalidad y las otras condiciones que le dan contenido a la idea de juicio moral, se nos acuse de no haber seguido todos los pasos necesarios para justificar la aceptación del principio de respeto. Si las consideraciones precedentes no proporcionan buenas razones para aceptar ese principio, sólo queda preguntar qué *podría* proporcionar buenas razones para aceptar cualquier principio.

a) Respeto por los pacientes morales

La interacción entre nuestras creencias preteóricas y los principios, tales como el principio de respeto, es una vía de doble sentido y por lo tanto debemos considerar las implicaciones de aceptar este principio. Esto requiere que preguntemos cómo podrían haber armonizado con este principio otras creencias no consideradas. En particular, requiere preguntar si el alcance del principio de respeto puede limitarse de forma no arbitraria sólo a cómo pueden ser tratados los agentes morales. Los argumentos de los tres capítulos pasados proporcionan las bases para declarar que todos y cada uno de los intentos de limitar el alcance del principio de respeto a los agentes morales son deficientes. En contra del enfoque de deberes indirectos se argumentó que tenemos un deber directo *prima facie* de no dañar a pacientes morales; por tanto, no podemos sostener que el principio de respeto aplica sólo a nuestros asuntos con los agentes morales sobre la base de que *a)* este principio sólo aplica a cómo podemos tratar a los individuos con quienes tenemos deberes directos y que *b)* no tenemos ningún deber directo con los pacientes morales. No podemos no reconocer que los pacientes morales caen dentro del alcance del principio alegando que no tienen ningún valor inherente o tienen menos valor inherente que los agentes morales; esto no funciona porque los intentos de destituir a los pacientes morales de esta manera abonarían a una teoría perfeccionista de la justicia, una teoría que, o bien sanciona un trato injusto de algunos *agentes* morales, o bien lo evita pero sólo al precio de ser arbitrarios. En pocas palabras, aceptar el principio de respeto nos obliga a reconocer que éste aplica también a nuestros asuntos con los pacientes morales. Ellos no deben ser tratados como meros receptáculos. No podemos justificar hacerles daño meramente sobre la base de que esto produciría un balance agregado óptimo entre bienes intrínsecos y males intrínsecos para todos los interesados. *Les debemos* un trato respetuoso, no por bondad ni tampoco por los

“intereses sentimentales” de otros, sino porque así lo exige la justicia. Si nuestras intuiciones prerreflexivas sobre cómo pueden ser tratados todos o algunos pacientes morales sucede que difieren respecto de cómo deben ser tratados si se acepta el principio de respeto, entonces estas creencias van a tener que cambiarse. No cambiarlas, dados los argumentos más recientemente expuestos, y suponiendo que el principio de respeto sea aceptado, es exponerse a la acusación de estar prejuiciados y con razón.

Estas implicaciones del principio de respeto —que los pacientes morales en general y los animales en particular deben ser tratados con respeto y que ese trato respetuoso es lo que merecen como un asunto de estricta justicia— podría impactarles a algunas personas como algo tan disparatado que no van a querer aceptar el principio de respeto y la postulación del valor inherente sobre el que descansa. La fuerza acumulativa de los argumentos presentados en los últimos tres capítulos indica que no hay una manera racional y no arbitraria de evadir este principio y este postulado en tanto es razonable creer (y se han dado razones para apoyar esta creencia) que es una incorrección *prima facie* dañar a agentes morales *y* que dañarlos no puede justificarse meramente sobre la base de que esto es necesario para producir las consecuencias agregadas óptimas para todos los interesados. Si sólo se acepta todo esto, no hay una manera racional y no arbitraria de no ver el daño que se les hace a los pacientes morales de la misma forma. Y una vez que se ha mostrado esto, entonces se puede mostrar (y se ha mostrado) que los intentos más importantes para dar cuenta de este deber sin postular el valor inherente y sin descansar en el principio de respeto son inadecuados, o bien porque no dan cuenta adecuadamente de este deber en el caso de los agentes morales (una deficiencia cardinal del utilitarismo del acto y el egoísmo racional), o bien porque no dan cuenta adecuadamente de este deber en el caso de los pacientes morales (una deficiencia peculiar al utilitarismo de la regla y las posiciones de Rawls y Kant). Y si, finalmente, se nos dice que abandonemos el intento de validar principios éticos o poner a prueba teorías éticas por medio de recurrir a nuestras intuiciones reflexivas porque son prejuicios o porque podemos construir una teoría ética sólida sin descansar en ellas, nuestra réplica debería ser que la afirmación anterior simplemente no es cierta y que lo último no se ha comprobado. Entonces, por estas razones —todas tomadas en conjunto, ninguna aislada del resto— tenemos buenas razones para aceptar el principio de respeto, el postulado de valor inherente en el cual se basa y todo el rango de implicaciones que se derivan de su aceptación.

IX
LA DERIVACIÓN DEL PRINCIPIO DE DAÑO

Aunque su estatus lógico sigue siendo una cuestión abierta en este momento, el principio de respeto claramente es más fundamental que el principio de daño, dado que este último principio puede derivarse del primero (sobre el estatus lógico del principio de respeto, véase la sección XII del cap. 8). La derivación procede como sigue: el principio de respeto descansa en el postulado del valor inherente y se ha argumentado a favor de que se vea de manera inteligible y no arbitraria que todos los que satisfacen el criterio de sujeto de una vida poseen este tipo de valor. Ahora bien, quienes satisfacen este criterio son sujetos de una vida que es experiencialmente mejor o peor para ellos, de manera lógicamente independiente de su utilidad para otros y de que sean objeto de interés de otros. En pocas palabras, aquellos que satisfacen esta condición son *individuos que tienen un bienestar experiencial,* sus vidas experienciales van bien o mal, dependiendo de lo que les suceda o lo que se les haga. Las nociones de beneficio y daño por tanto operan en nuestro pensamiento y nuestra habla sobre estos individuos, los beneficios consisten en oportunidades para satisfacer los deseos y cumplir los propósitos que están en el interés de estos individuos, y los daños son lo que les resta bienestar individual. Puesto que quienes tienen un bienestar, en el sentido explicado, tienen valor inherente y a quienes tienen valor inherente se les debe un trato respetuoso de este valor, a aquellos que tienen un bienestar se les debe un trato respetuoso de su tipo distintivo de valor. Por lo tanto, *prima facie* fallamos en tratar a estos individuos de manera que se respete su valor si los tratamos de maneras que les resten bienestar, esto es, da maneras que les hagan daño. En pocas palabras, tenemos un deber directo *prima facie* de no dañar a los individuos que tienen un bienestar experiencial, que es precisamente lo que el principio de daño estipula. Entonces, el principio de respeto no sólo logra armonizar nuestras creencias consideradas sobre cuándo es incorrecto dañar a agentes morales, sino que también proporciona la base sobre la cual un segundo principio moral —el principio de daño, un principio de deber directo cuya validez fue defendida en un contexto anterior (sección VI del cap. 5)— puede derivarse. Y esto seguramente tiene que contar como un punto adicional en favor de la aceptación racional del principio de respeto.

Mostrar que el principio de daño es derivable del principio de respeto no es mostrar que sin importar cuáles sean las circunstancias siempre será incorrecto dañar a otro, ya sea un agente moral o un paciente moral. Este tema se explorará a profundidad en el siguiente capítulo (secciones VII y ss). Sin embargo, incluso en esta coyuntura, debe aclararse lo siguiente. Aquellos casos, si hay alguno, en que los individuos puedan ser dañados justificadamente no deben contravenir la exigencia del trato justo expuesto por el principio de respeto. Por ejemplo, la justificación del daño hecho no puede descansar en la presunción de que el individuo dañado es un mero receptáculo de valor, carente de

valor por derecho propio. Esto sería tratar injustamente a los individuos dañados debido a que han sido tratados sin respeto, y ningún daño hecho a un agente o paciente moral puede justificarse si es injusto.

X
RESUMEN Y CONCLUSIÓN

El principio formal de justicia estipula que cada individuo debe recibir lo que se merece. Hasta aquí no hay controversia. La controversia comienza cuando preguntamos *qué* se merecen los individuos. Las respuestas a esta pregunta ofrecen interpretaciones normativas o teorías de justicia. Se consideraron tres de estas interpretaciones: *1)* perfeccionismo, que sostiene que lo que se merecen los individuos depende del grado en el que posean determinadas virtudes (por ejemplo, habilidades intelectuales); *2)* utilitarismo, que sostiene que lo que merecen los individuos es una consideración igual de sus intereses (o placeres, etc.), y *3)* el enfoque de la igualdad de los individuos, que sostiene que lo que se merecen los individuos es un respeto igual por su valor inherente igual. El perfeccionismo fue rechazado (sección I) porque justificaría la explotación injusta de los menos virtuosos (por ejemplo, los menos inteligentes) por parte de los más virtuosos; y las interpretaciones utilitaristas fueron rechazadas porque no dan cuenta de todo el rango de actos incorrectos que podrían hacérseles a los agentes morales (un defecto central contra el utilitarismo del acto que se destacó en el capítulo anterior, sección II) o porque (sección VII de este capítulo) no da cuenta de todo el rango de nuestros deberes directos con los pacientes morales (un defecto central del utilitarismo de la regla). La interpretación de la igualdad de los individuos supera estos defectos, primero, porque todos los individuos que tienen valor inherente lo tienen por igual (así se evitan las desagradables implicaciones del perfeccionismo) y, segundo, porque no estaríamos mostrando respeto por el valor inherente que poseen los individuos si los tratáramos de las maneras que el utilitarismo del acto y el utilitarismo de la regla aprobarían o exigirían.

Se explicó la noción de valor inherente (sección II). Aquellos que tienen este tipo de valor son más que receptáculos del valor que viene unido a sus experiencias, la visión de los individuos y su valor (o falta de valor) común a todas las formas de utilitarismo. El valor inherente es distinto de, no es reducible a y es incomensurable con los valores intrínsecos (por ejemplo, el placer). El postulado del valor inherente debe defenderse sobre bases teóricas y se intentó ofrecer tal justificación. Se argumentó que si no postulamos esto seremos incapaces de dar cuenta de nuestras creencias consideradas (nuestras intuiciones reflexivas) sobre cuándo es incorrecto dañar a un agente o un paciente moral. Aunque este postulado nos obliga a construir una teoría menos simple que otras (por ejemplo, el utilitarismo), éste es el precio que debemos estar dispuestos a pagar para que podamos tener la teoría más adecuada en conjunto.

Negar que los pacientes morales tengan valor inherente, o afirmar que tienen menos valor inherente que los agentes morales, se argumentó (sección III), es arbitrario. "Todos los animales son iguales" es verdad, cuando se lo entiende en contexto. La pregunta de la

semejanza pertinente compartida por todos los que tienen igual valor inherente fue respondida. Esta semejanza no puede ser, digamos, algunas características físicas o hechos biológicos (por ejemplo, la pertenencia a una especie). La visión de que dicha semejanza consiste en estar vivo fue considerada y rechazada (sección IV) y el criterio de sujeto de una vida fue explicado y defendido (sección V). Los individuos son sujetos de una vida si son capaces de percibir y recordar; si tienen deseos, creencias y preferencias; si son capaces de actuar intencionalmente en pos de sus deseos o metas; si son sintientes y tienen una vida emocional; si tienen un sentido del futuro, incluido un sentido de su propio futuro; si tienen una identidad psicofísica en el tiempo; y si tienen un bienestar experiencial individual que es lógicamente independiente de su utilidad para otros y del interés de otros. Este criterio es una condición suficiente para hacer atribuciones de valor inherente inteligibles y no arbitrarias. Si es también una condición necesaria, quedó como pregunta abierta.

Entonces, como asunto de estricta justicia (sección VI), se nos exige que tengamos el mismo respeto por los individuos que tienen igual valor inherente, ya se trate de agentes o pacientes morales y, si son estos últimos, ya sean pacientes morales humanos o animales. Esto es algo que cada uno merece (sección VIII). Surge la injusticia cuando tratamos a quienes tienen tal valor de maneras que no exhiben el respeto apropiado (por ejemplo, cuando los tratamos como si su valor fuera reducible a su utilidad para otros).

El principio de daño, un principio que expone un deber directo *prima facie* de no dañar a agentes morales ni pacientes morales, se deriva del principio de respeto (sección IX) cuando observamos que *1)* los individuos que satisfacen el criterio de sujeto de una vida son individuos que son vistos inteligiblemente y de forma no arbitraria como merecedores de respeto porque son vistos inteligiblemente y de forma no arbitraria como poseedores de valor inherente, y que *2)* como sujetos de una vida, todos tienen un bienestar experiencial. Por lo tanto, *prima facie* no mostramos respeto por estos individuos cuando hacemos algo que los daña. Cuándo, y de ser así, cómo, el deber de no dañar a estos individuos puede ser violado justificadamente destacan como temas que permanecen sin analizarse, pero ningún daño cometido contra agentes o pacientes morales puede justificarse si es injusto. Por consiguiente, ningún daño puede justificarse si contraviene el principio de respeto al tratar a los animales dañados como meros receptáculos de valor o cosas cuyo valor se reduce a su utilidad relativa a los intereses de otros.

8
EL ENFOQUE DE DERECHOS

EN ESTE capítulo se lleva hasta sus últimas consecuencias la defensa del reconocimiento de los derechos de los agentes y pacientes morales. La postulación y defensa del enfoque de derechos exige que hagamos uso de la conclusión a la que llegamos en el capítulo anterior, pero también comprende explorar ideas notables por su ausencia hasta este momento, sobre todo, la idea de derechos. Voy a proceder de la siguiente manera. Se diferenciarán los derechos morales de los legales (sección I); los primeros se analizarán como pretensiones válidas que tienen deberes correlativos (secciones II-III). Dado que el principio de respeto expone un deber no adquirido de justicia que exhorta al tratamiento respetuoso de todos los que tienen valor inherente, se argumenta que quienes poseen este tipo de valor tienen una pretensión válida, y por lo tanto un derecho, a un tratamiento respetuoso de su valor (sección IV). Debido a que tanto los agentes morales como los pacientes morales tienen este tipo de valor, y lo tienen por igual, ambos ostentan el mismo derecho moral a un trato respetuoso de su valor (sección V). A continuación, se considera una serie de objeciones en contra de los argumentos de las cinco primeras secciones (sección VI) y, en la siguiente sección (sección VII), se exploran dos principios que suponen que todos o algunos de los individuos que tienen valor inherente nunca pueden justificadamente ser dañados; ambos principios se encontraron deficientes. Posteriormente, se discute una objeción más, la cual afirma que no tiene sentido considerar a los pacientes humanos como inocentes (sección VIII), y se refuta una objeción final en contra de permitir que se cuente el número de individuos inocentes para determinar qué debe hacerse (sección IX). Habiendo preparado así el camino para reconocer el mismo derecho moral *prima facie* de agentes y pacientes morales a no ser dañados, la siguiente sección (sección X) se ocupa de la tarea de identificar y validar los principios que justifican que se haga caso omiso de este derecho. La diferencia radical entre el enfoque de derechos y el utilitarismo se explica luego (sección XI) y se considera una serie de objeciones al enfoque de derechos, así como a sus implicaciones. Antes del resumen y conclusión de la sección final, se tratan dos temas abordados en capítulos anteriores pero no resueltos (sección XII).

I
DERECHOS MORALES Y LEGALES

Que los individuos tengan derechos legales depende de las leyes y otros trasfondos legales (por ejemplo, la constitución) de la sociedad en la cual viven. En algunos países (por ejemplo, los Estados Unidos) los ciudadanos que cumplen ciertas condiciones tienen el derecho legal a votar o postularse para ocupar un cargo público; en otros países (por ejemplo, Libia), los ciudadanos no tienen esos derechos. Es más, incluso en aquellos países que otorgan ese derecho a los ciudadanos, las condiciones no siempre son las mismas y están sujetas a cambios. En los Estados Unidos, por ejemplo, en algún momento los ciudadanos tenían que tener 21 años de edad para votar en elecciones federales; ahora, deben tener 18. En un tiempo, uno no podía votar si era negro, mujer o analfabeto; ahora tiene ese derecho sin importar la raza, el sexo o el nivel educativo. Entonces, los derechos legales están sujetos a una gran variación, no sólo entre diferentes países al mismo tiempo, sino también entre diferentes épocas en un mismo país. Cuando se trata de derechos legales, no todos los individuos son iguales. Esto no debería sorprendernos. Los individuos han instituido los derechos legales como resultado de la actividad creativa de los seres humanos. Los derechos que se exponen en la Carta de derechos, por ejemplo, no eran derechos que los ciudadanos de los Estados Unidos pudieran reclamar como derechos legales antes de que se hubieran redactado y de que estuviera lista la maquinaria legal necesaria para su aplicación.

El concepto de derecho moral difiere de manera importante del de derecho legal. Primero, los derechos morales, si es que existen, son universales. Esto significa que si cualquier individuo (A) tiene tal derecho, entonces cualquier otro individuo como A en los aspectos pertinentes también tiene este derecho. Qué cuenta como aspecto pertinente es controvertido, algo que vamos a tener que convenir más adelante (sección IV). Lo que no es controvertido es que se excluyan algunas características de esta lista. Raza, sexo, religión, lugar de nacimiento o país de residencia de un individuo no son características pertinentes para la posesión de derechos morales. Por ejemplo, no podemos negar que los individuos posean derechos morales, como podemos en el caso de la posesión de derechos legales, debido a su lugar de residencia.

Un segundo rasgo de los derechos morales es que son equitativos. Esto significa que si dos individuos cualesquiera tienen el mismo derecho moral (por ejemplo, el derecho a la libertad), entonces tienen este derecho por igual. La posesión de derechos morales no viene en grados. Todos los que los poseen los poseen por igual, ya sean, digamos, blancos o negros, hombres o mujeres, estadunidenses o iraníes.

Tercero, los derechos morales, a diferencia de los derechos legales, no surgen como resultado de los actos creativos de un determinado individuo (por ejemplo, un déspota) o un grupo (por ejemplo, una asamblea legislativa). Teóricamente, es verdad, uno podría

crear derechos legales que concuerden con los derechos morales o los protejan, pero esto no es lo mismo que crear estos derechos morales en primer lugar. Si existen los derechos morales, estos no "llegan a existir" de la manera en que lo hacen los derechos legales.

Pocos temas dividen a los filósofos tan profundamente como el debate sobre los derechos morales. Por ejemplo, cuando Singer expresa su arrepentimiento por referirse a los derechos en el curso de su argumento por la liberación animal (véase la sección IV del cap. 6), lo que dice es ilustrativo de la tendencia a menospreciar la apelación a los derechos en la filosofía moral por parte de algunos pensadores, una apelación que es, en las palabras del filósofo inglés del siglo XIX, David George Ritchie, "un recurso retórico para ganar un argumento sin el problema de tener que probarlo" (un recurso que, continúa observando Ritchie, "puede dejarse al político charlatán o al periodista de partido, pero que debería descalificarse en todos los escritos serios").1 Una acusación todavía más mordaz sobre el uso de "la retórica de los derechos" es la que ofrece Hare, quien lamenta la frecuencia con que las personas plantean la pregunta, ¿qué derechos tengo?

> Pues las personas que plantean esta […] pregunta —escribe— casi siempre responderán, siendo seres humanos, que ellos tienen aquellos derechos, cualesquiera que sean, que van a promover una distribución de bienes que está en el interés de su propio grupo social. La retórica de los derechos, que genera esta pregunta, tiene todo lo necesario para provocar una guerra de clases y una guerra civil. En la lucha por estos derechos, las personas van a infligir casi cualquier tipo de daño al resto de la sociedad y a sí mismos puesto que se han convencido de que la justicia lo exige.2

Las apelaciones y las creencias sobre derechos humanos, desde la perspectiva de Hare, son aún peores que un mero "recurso retórico": pueden ser positivamente dañinas.

No es accidental que Hare y Singer, por ejemplo, quienes sabemos que son defensores del utilitarismo, no se fíen de los derechos morales. En esto están siguiendo los pasos bien conocidos de Bentham, quien escribe que los derechos son

> los frutos de la ley y sólo de la ley. No hay derechos sin ley, no hay derechos contrarios a la ley ni derechos anteriores a la ley… No existen otros derechos que los derechos legales; no hay derechos naturales, no hay derechos del hombre anteriores o superiores a los creados por las leyes. La afirmación de tales derechos, absurda en lógica, es perniciosa en lo moral.3

Peor que un "sinsentido" —Bentham de hecho caracteriza la discusión sobre derechos que no sea sobre derechos legales como "un sinsentido en zancos"—,4 las invocaciones a "los derechos del hombre" son sinsentidos *peligrosos*. Qué tanto el repudio a los derechos morales por parte de los utilitaristas es en sí mismo un "recurso retórico" es una decisión que se deja al lector.

Es pertinente observar que no todos los utilitaristas han estado teóricamente predispuestos en contra de los derechos morales. Mill proporciona un claro

contraejemplo a la tendencia utilitarista prevaleciente, pues cree que la teoría utilitarista es capaz de incorporar los derechos morales. Si está en lo correcto en esta concepción, es algo que no analizaré en esta coyuntura, sino más adelante (véase la sección VI). Aquí, será útil revisar lo que dice sobre los derechos y contrastarlo con la visión de Bentham. Es más, al suscribir, como lo hago, al análisis de Mill sobre los derechos morales, queda bloqueado el camino para que se objete que me apoyo en un análisis al que ningún utilitarista podría tenerle ninguna simpatía. La estrategia es apostar a la fortaleza de aquellos utilitaristas que reconocen los derechos morales, en vez de a su debilidad. Escribe Mill:

> Cuando decimos que una cosa constituye el derecho de una persona, queremos decir que tiene una pretensión válida a que la sociedad le proteja en su propiedad, sea por la fuerza de la ley, sea por la de la educación y la opinión. Si tiene lo que por cualquier causa consideramos títulos suficientes para que la sociedad le garantice la posesión de algo, decimos que tiene derecho a ello… Tener el derecho, entonces, es, yo creo, tener algo que la sociedad debe defenderme en su posesión.5

A diferencia del enfoque de Bentham sobre derechos, el de Mill no restringe los derechos a quienes son reconocidos por las leyes que existen y se imponen apropiadamente en una sociedad dada. Es muy posible, dado el análisis de derechos de Mill, que alguien tenga una pretensión válida de algo (y por lo tanto el derecho a esto) y aun así que la sociedad no reconozca la validez de esta pretensión y por lo tanto no proteja al individuo en su posesión de ésta. Mientras que en el enfoque de Bentham no puede haber ningún derecho excepto los reconocidos por la ley (es decir, derechos legales), en el enfoque de Mill puede haber derechos no reconocidos socialmente y no impuestos legalmente (es decir, derechos morales). Y ésta es una virtud de la posición de Mill. Uno de los papeles que desempeñan las apelaciones a los derechos, como apunta el filósofo estadunidense David Lyons, es el de herramienta de "lucha por cambios en el orden social".6 El análisis que hace Bentham de los derechos hace que esto literalmente no tenga sentido —es decir, sea un sinsentido— dado que en donde no hay derecho socialmente reconocido ni impuesto (es decir, no hay derecho legal), no puede haber ningún derecho, punto. El análisis de Mill permite que las apelaciones a los derechos en estos casos estén cargadas de sentido mientras al mismo tiempo implica que tales apelaciones no se legitiman por sí mismas: sólo porque *declaremos* que tenemos derecho a esto y aquello, no se desprende que nuestra pretensión sea válida ni, por tanto, que tengamos el derecho en cuestión. Si no se muestra la validez de la pretensión o, peor aún, si no podemos siquiera abordar seriamente la tarea de mostrar su validez, entonces, el señalamiento de Ritchie es acertado: la apelación a "nuestros derechos" *es* "un recurso retórico", un recurso que usamos "para ganar un argumento sin pasar por el problema de tener que probarlo". Sin embargo, no hay ninguna razón por la que esto *deba* ser así o por la cual, debido a que algunas "apelaciones a los derechos" son retóricas (o incluso la

mayoría), en el sentido que Singer y Hare lamentan, todas las apelaciones a los derechos deban ser despachadas sumariamente. Mill, con toda su insistencia en la utilidad como la única base (moral) de la moralidad, no está en contra de todas las apelaciones a los derechos morales. Éste es un ejemplo de tolerancia teórica que todos haríamos bien en emular.

Dos rasgos más del análisis de Mill sobre los derechos morales merecen comentarse. Primero, los derechos morales, entendidos como pretensiones válidas, tienen deberes correlativos. Si tengo el derecho a la libertad, por ejemplo, entonces tú y la sociedad en general tienen el deber, en palabras de Mill, de "protegerme en la posesión de este derecho". Mi libertad es algo "que la sociedad debe defenderme en su posesión". Por lo tanto, el reconocimiento de mis derechos morales conlleva implicaciones concernientes a lo que otros, como agentes morales, deben y no deben hacer. Lo que no deben hacer es violar mis derechos y lo que deben hacer, en igualdad de circunstancias, es protegerme en contra de cualquier otro que llegara a violarlos. Su reconocimiento de mis derechos morales, entonces, impone ciertos límites a su libertad y fundamenta las obligaciones de asistencia que tienen conmigo. Es debido a que los derechos morales que tienen los individuos conllevan estas implicaciones que el reconocimiento de estos derechos es un asunto tan serio. La invocación indiscriminada a "nuestros derechos" puede abaratar la noción puesto que irrita a quienes son llamados a asumir la responsabilidad de los deberes de asistencia y autocontrol si los derechos son reconocidos.

Segundo, caracterizar los derechos morales como lo hace Mill —como pretensiones válidas— deja abierta la pregunta de cómo pueden ser validadas estas pretensiones. El desencanto de Bentham con la idea de derechos morales puede explicarse en parte por su impaciencia frente al método de validación que han favorecido algunos, por ejemplo, que los derechos (naturales) morales son conferidos por la propia naturaleza o que son "autoevidentes" o, en relación con lo anterior, que deben ser descubiertos por la "luz pura de la razón natural". Uno podría coincidir en que estos procedimientos no son confiables para validar derechos y aun así admitir que los derechos *pueden* ser validados; es decir, que se pueden dar buenas razones para reconocer algunas pretensiones de derechos como pretensiones válidas. Mill, una vez más, nos orienta respecto de cómo puede hacerse esto. La validez de un derecho, cree Mill, debe depender de su conformidad con principios morales cuya validez se haya determinado de manera independiente. En el caso de Mill, el principio moral validador es el de la utilidad. Por lo tanto, no debería sorprendernos que escriba que "tener [un] derecho, pues, es tener algo cuya posesión debe garantizar la sociedad. Si cualquier objetante me pregunta por qué lo debe, no puedo darle otra razón que la de la utilidad general".7

Sin embargo, no hay nada en el análisis de Mill de los derechos como pretensiones válidas que vincule lógicamente la validación de estas pretensiones con la utilidad de

reconocerlas. Como señala Lyons, “alguien que rechaza el estándar de bienestar general podría consistentemente aceptar el análisis de derechos de Mill (o alguno similar) y usar una fundamentación diferente para validar las pretensiones pertinentes. Esto se debe a que su análisis de los derechos […] es independiente del estándar de bienestar general”.8 En otras palabras, en el análisis de Mill sobre qué son los derechos se deja abierto qué principios morales los validan. Más adelante se ofrece una alternativa a la validación utilitarista de Mill (sección IV).

II
PRETENSIONES Y PRETENSIONES VÁLIDAS

El enfoque de que los derechos morales son pretensiones válidas en un inicio parece muy viable. Tener un derecho es estar en la posición de pretender, o que se pretenda en nuestro nombre, que algo es merecido o se debe, y el reclamo que se hace es un reclamo que se le hace a alguien para que haga o se contenga de hacer lo que se pretende como merecido. Mill no tiene mucho que decir sobre la naturaleza de las pretensiones. El distinguido filósofo estadunidense Joel Feinberg, sí. Al igual que Mill, Feinberg analiza los derechos como pretensiones que son validadas ("justificadas") mediante la referencia a principios morales válidos o a "los principios de una conciencia ilustrada".9 A diferencia de Mill, Feinberg explora la noción de pretensión en profundidad, distinguiendo entre *1)* reivindicar una pretensión, *2)* tener una pretensión válida de algo, *3)* tener una pretensión válida contra alguien y *4)* tener una pretensión válida en general. En su análisis, sólo en el último caso se tiene un derecho; con todo, las otras consideraciones tienen un papel en la explicación de qué son los derechos y cómo deben validarse. Cómo se relacionan estas diferentes ideas se puede explicar de la siguiente manera.

Reivindicar una pretensión es una acción; es afirmar que uno mismo tiene derecho, o que alguien más tiene derecho, a un trato de determinado tipo y que el individuo en cuestión es directamente merecedor de ese trato o que éste se le debe. Reivindicar una pretensión entonces involucra tanto reclamar algo como reclamarle a alguien. Involucra una pretensión contra un determinado individuo, o muchos individuos, de que haga o se abstenga de hacer lo que uno se merece, e involucra una pretensión de lo que uno está reclamando que se le debe. Estos dos aspectos de reivindicar una pretensión son cruciales para el proceso de validación de un reclamo que se ha hecho. No puedo tener una pretensión válida (es decir, un derecho) si no tengo una pretensión válida contra alguien, y no puedo tener una pretensión válida contra alguien si ese individuo no tiene un deber conmigo de hacer o abstenerse de hacer el acto que yo reclamo que se me debe. Es por esto que nadie tiene una pretensión válida (es decir, un derecho) de los actos caritativos de los otros. Los deberes de caridad admiten una discreción individual considerable concerniente a cómo pueden ser cumplidos. Yo podría dar mi dinero a Oxfam y Las hermanitas de los pobres, tú podrías dar el tuyo a CARE y Sierra Club y de esta manera ambos estaríamos más o menos cumpliendo nuestro deber de caridad. No obstante, aunque tengamos el deber de ser caritativos, las organizaciones de caridad en sí no tienen el derecho a recibir nuestras contribuciones y no tienen este derecho porque no tienen una pretensión válida contra nosotros en este sentido. Un representante de United Way, por ejemplo, no tiene bases válidas sobre las cuales argumentar que tenemos un deber de caridad de contribuir con dinero a esa organización en particular. Y dado que ni United Way ni ninguna otra organización de caridad tiene una pretensión válida contra

nosotros en este sentido, ninguna organización tiene derecho a nuestros actos caritativos. Por razones similares, no tenemos derechos con respecto al orden natural. Los individuos son afectados todos los días, para bien o para mal, por lo que sucede como resultado del curso propio de la naturaleza, pero nadie puede razonablemente quejarse de que la naturaleza viola sus derechos. La naturaleza sólo *podría* violar nuestros derechos si nosotros pudiéramos validar nuestras pretensiones contra ella, y sólo podríamos validar nuestras pretensiones si pudiéramos argumentar que la naturaleza tiene el deber directo con nosotros de hacer o abstenerse de hacer determinados actos que nos merecemos. Sin embargo, la naturaleza no tiene deberes; sólo los agentes morales los tienen. Cuando hablamos, como a veces lo hacemos, de que la naturaleza o sus consecuencias son "injustas", hablamos metafóricamente. Lo que sucede como resultado de las leyes naturales sucede; no es ni justo ni injusto, parcial o imparcial, aunque pueda ser, y con frecuencia es, benéfico o perjudicial. La naturaleza no viola nuestros derechos más de lo que los respeta.

El aspecto "pretensión de" de reivindicar y validar pretensiones también es importante. Reivindicar una pretensión es afirmar que se merece un trato. Si el trato que se reclama como merecido es merecido depende en parte de si lo que se reclama como deber está dentro de los poderes y capacidades de aquellos contra quienes se reclama que lo hagan o se abstengan de hacerlo. No tiene caso que me reclames que te debo unas vacaciones a Acapulco o un retiro en Vail. Reivindicar una pretensión de algo contra alguien no puede ser válido si ésta no puede satisfacerse.

Por lo tanto, validar plenamente una pretensión (es decir, establecer un derecho) claramente involucra más que reivindicar una pretensión. La reivindicación que se hace debe ser validada como pretensión de algo y como pretensión contra alguien. Para satisfacer la primera condición uno debe mostrar que el trato reclamado como obligación exige de aquellos contra quienes se les reclama algo que éstos pueden cumplir; para satisfacer la última condición uno debe mostrar que el trato que se reclama como merecido deben consumarlo aquellos a quienes se les hace el reclamo. Ahora bien, cumplir con esta última exigencia involucra apelar a principios morales válidos que plantean deberes directos. Esto no debería ser ninguna sorpresa. Dado que una pretensión de algo contra otros es afirmar que se les exige actuar de determinadas maneras, uno debe mostrar que es merecedor o acreedor de este trato, y para mostrar esto uno debe mostrar que el trato en cuestión es exigido por principios morales válidos de deber directo. Por esta razón, los derechos morales tienen deberes morales correlativos. Si yo tengo un derecho a, digamos, la vida y la libertad, entonces otros tienen deberes directos conmigo respecto de estos derechos. Sólo cuando las pretensiones de algo y las pretensiones contra alguien se acoplan con apelaciones a principios morales válidos y apropiados tenemos una pretensión válida en general (es

decir, un derecho moral). Debido a que muchas pretensiones de derechos no son validadas de esta manera, las apelaciones a derechos han recibido una mala reputación. Sin embargo, nuevamente, que esto a veces sea verdad, incluso con frecuencia, no es razón suficiente para que deba ser verdad cada vez que se apela a los derechos.

Determinar qué derechos tiene uno no es suficiente por sí mismo para determinar los deberes de cualquiera en cualquier situación de hecho. Esto queda más claro que nunca en los casos en donde los derechos mismos entran en conflicto. Yo puedo tener el derecho a la libre expresión, por ejemplo, pero de aquí no se desprende que otros tengan el deber en todas y cada una de las circunstancias de permitirme decir cualquier cosa que me plazca. Los otros también tienen derechos, y lo que yo hago en nombre de mi derecho a la libre expresión podría entrar en conflicto con sus derechos, como el clásico caso en que grito "¡Fuego!" (cuando no hay tal) en un teatro lleno de gente. Estipular qué derechos tiene uno es establecer *su pertinencia moral* en la determinación de lo que debe hacerse moralmente en cualquier caso dado. En otras palabras, qué debe hacerse no es algo que pueda determinarse sin tomar en consideración los derechos de los involucrados, aun cuando lo que deba hacerse no pueda determinarse sólo mencionando este o aquel derecho que detenta este o aquel individuo.

III
DEBERES ADQUIRIDOS Y NO ADQUIRIDOS

Los méritos del análisis de derechos en términos de pretensiones válidas podrían quedar más claros si los aplicamos a los deberes adquiridos y no adquiridos. Los deberes no adquiridos ("deberes naturales" en las palabras de Rawls), para usar la caracterización de Rawls, "se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios" y se sostienen "con independencia de sus relaciones institucionales".10 Los deberes adquiridos son el reverso: los tenemos debido a nuestros actos voluntarios o al lugar que ocupamos en los arreglos institucionales. Los deberes de mantener una promesa y de respetar un contrato son deberes adquiridos. El deber de tratar a otros con justicia es un deber no adquirido. El análisis de derechos en términos de validar pretensiones aplica a deberes de ambos tipos. En el caso de la promesa, por ejemplo, la persona a quien se le hace la promesa (el beneficiario de la promesa) puede tener una pretensión válida de que se le cumpla la promesa y una pretensión válida contra quien prometió hacerlo; el beneficiario de la promesa va a tener una pretensión válida de algo en este caso si está dentro de los poderes de quien realizó la promesa de llevar a cabo su parte del trato, y el beneficiario de la promesa va a tener una pretensión válida contra quien realizó la promesa si, como sucede en este caso, la pretensión se hace contra un individuo imputable (a saber, quien realizó la promesa) y si la regla moral "cumple tus promesas" es válida. Por qué esta regla es válida se explicará más adelante (sección XII). Para los propósitos actuales, el ejemplo de la promesa debería bastar para ilustrar cómo el análisis de los derechos en términos de pretensiones válidas se puede aplicar al análisis de los deberes adquiridos y cómo, una vez que se aplica, puede determinarse la existencia de derechos correlativos. Nuestro interés principal, por razones que se irán aclarando a medida que procedamos, concierne a la aplicación de este análisis a los deberes no adquiridos.

Supremo entre nuestros deberes no adquiridos figura el deber de justicia: el deber de no tratar a los individuos de manera diferente en ausencia de una diferencia relevante. Desde luego, cómo debería interpretarse normativamente este principio formal de justicia ocasiona acaloradas disputas, como vimos en el capítulo precedente. Dejando de lado la cuestión de cómo debería interpretarse este principio, debería quedar claro que el deber de ser justo difiere en tipo del deber de mantener una promesa. He llegado a tener este último deber como resultado de mis actos voluntarios; no así en el caso del deber de justicia. Éste es un deber que tenemos, en las palabras de Rawls, "con independencia de nuestros actos voluntarios" y "… de sus relaciones institucionales". Hay quienes cuestionarían esto. Dada su versión de egoísmo racional, por ejemplo, Jan Narveson evidentemente negaría que tengamos un deber no adquirido o natural de justicia. Si la moralidad consiste en "los arreglos" alcanzados por egoístas racionales, es difícil ver cómo el deber de justicia podría ser de otra manera; dada su posición, *adquiriríamos* el

deber de justicia si llegáramos al acuerdo de tratarnos recíprocamente con justicia, más allá de cómo se interprete este trato, en cuyo caso nuestro deber de justicia surgiría como resultado de "nuestros actos voluntarios". Se han expuesto razones en contra de esta perspectiva de la moralidad en nuestro análisis anterior sobre el enfoque de Narveson (sección III del cap. 5); no se repetirán aquí. La inadecuación de una explicación narvesiana de la moralidad en general, especialmente su exclusión arbitraria de los pacientes morales como individuos a los que se les deben deberes directos, echa suficientes dudas sobre su adecuación en el caso particular de nuestro deber directo de justicia.

El contractualismo de Rawls es menos claro en este tema. Rawls sí afirma que el deber de justicia es un deber natural, pero lo que luego continúa diciendo sobre "el principio de justicia" deja menos claro si el deber de justicia no depende después de todo de los "actos voluntarios" de *algunas* personas, a saber, de los actos hipotéticos de quienes están en la posición original. Aquí, lo que dice:

> Desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad un deber natural básico es el deber de justicia. Este deber nos exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables. Nos constriñe también a promover acuerdos justos aún no establecidos, al menos cuando esto pueda hacerse sin demasiado costo para nosotros. Así, si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justa que es razonable esperar según las circunstancias, todos tienen el deber natural de cumplir con su parte conforme al esquema existente. Todos están vinculados a estas instituciones con independencia de sus actos, ejecutivos o de otro tipo. Así, aun cuando los principios del deber natural se deriven de un punto de vista contractual, no presuponen un acto de asentimiento, ni expreso ni tácito, más aún, ni siquiera presuponen un acto voluntario para poder aplicarlos. Estos principios para las personas, así como los principios para las instituciones, son aquellos que serían reconocidos en la posición original. Estos principios son concebidos como el resultado de un convenio hipotético.11

Este pasaje plantea problemas difíciles de interpretación. Comienza con una afirmación sobre el tipo de deber que es el deber de justicia, a saber, es un deber natural y, como tal, no depende de ninguno de *nuestros* actos voluntarios. Sin embargo, más o menos a mitad de camino del pasaje citado, se nos dice que "los principios del deber" son de igual forma independientes de cualquier acto voluntario de nuestra parte. Y luego, en la conclusión del pasaje, Rawls señala que "estos principios son concebidos como el resultado de un convenio hipotético". Lo que no queda claro es si lo que dice Rawls sobre los *principios* de justicia también aplica a lo que dice sobre el *deber* de justicia. Si es así, pueden resultar algunas consecuencias desafortunadas. Pues considérese: tenemos el deber natural de justicia, a diferencia del deber de mantener una promesa, independientemente de cualquiera de nuestros actos voluntarios. Sin embargo, los principios de justicia deben concebirse como "el resultado de un convenio hipotético". Ahora bien, si lo que se dice de estos principios también aplica al deber de justicia, lo que resulta es la posición de que el que *nosotros* tengamos un deber de justicia, aunque no

dependa de ninguno de *nuestros* actos voluntarios, sí *está* supeditado a los actos de aquellos que establecen los convenios en la posición original. Esto es sumamente insatisfactorio. Así como el que tengamos un deber de justicia no puede depender de nuestros actos voluntarios, también el que tengamos este deber no puede depender de los "actos hipotéticos" de otros. Presumiblemente, entonces, la perspectiva de Rawls no es que el que *nosotros tengamos este deber* dependa de lo que decidan quienes están en la posición original; más bien, es que los *principios* de justicia —esto es, qué deberes exige la justicia que cumplamos o nos abstengamos de cumplir— es lo que deciden quienes están en la posición original. Interpretada de esta manera, la posición de Rawls no tiene el aire de paradoja que tendría si fuera interpretada de modo que sostuviera *tanto* que el que tengamos deberes de justicia no depende de nuestros actos voluntarios *como* que el que tengamos deberes de justicia sí depende de los actos hipotéticos de otros. Sin embargo, incluso cuando se interpreta de esta manera, la posición de Rawls, al menos como él la concibe, no proporciona una explicación adecuada de con quién tenemos estos deberes. Al igual que la posición de Narveson, la de Rawls es demostrablemente arbitraria al excluir a los pacientes morales de la clase de individuos a quienes se les deben deberes de justicia (véase la sección IV del cap. 5).

Ahora bien, al menos algunos deberes adquiridos (por ejemplo, el deber de mantener una promesa) supuestamente tienen derechos correlativos (por ejemplo, el derecho del beneficiario de la promesa contra quien la hizo). Si esto es cierto en el caso de todos los deberes adquiridos puede seguir siendo una pregunta abierta, dados los propósitos del presente estudio. (Esta pregunta se aborda más adelante, en la sección IX, en el análisis sobre "consideraciones especiales".) Una pregunta que no queda abierta es si todos los deberes son deberes adquiridos: deberes que surgen como resultado de nuestros actos voluntarios o debido al lugar que ocupamos en un convenio institucional. Algunos deberes no pertenecen a esta categoría y, entre esos deberes que no, los más importantes, para los propósitos presentes, son los que involucran un trato justo a todos aquellos que son moralmente similares en el sentido relevante. Desde luego, qué trato se les debe a aquellos que son moralmente similares en el sentido relevante depende de cómo se interprete el principio formal de justicia, un tema que exploraré en un momento. El punto central que vale la pena destacar aquí es que dado que el deber de justicia no es un deber adquirido, el derecho a un trato justo, si existe tal derecho (es decir, si la pretensión de un trato justo es una pretensión válida), debe verse como un derecho no adquirido, algo que denominaré un *derecho básico*. Al igual que su deber correlativo, este derecho no puede verse razonablemente como un derecho que tenemos como resultado de nuestros actos voluntarios o debido al lugar que ocupamos en un convenio institucional. Ningún intento de validar este derecho puede ser adecuado si le quita su categoría a este derecho, es decir, si trata a este derecho básico como un derecho

adquirido. En la siguiente sección se ofrece una validación de este derecho que no puede refutarse sobre esta base.

IV
EL PRINCIPIO DE RESPETO Y EL DERECHO A UN TRATO RESPETUOSO

En el capítulo anterior se presentó y defendió una interpretación normativa del principio formal de justicia. Esa interpretación descansa en el postulado del valor inherente, la posición de que todos los individuos que satisfacen el criterio de sujeto de una vida (sección V) pueden verse de manera inteligible y no arbitraria como poseedores de un tipo de valor (valor inherente) que es distinto de, no reducible a, e inconmensurable con el valor intrínseco de sus propias experiencias o las de cualquier otro (por ejemplo, sus placeres o satisfacción de preferencias) y que todos los que tienen este tipo de valor lo tienen por igual. Por lo tanto, se argumentó, estos individuos merecen, como asunto de estricta justicia, un trato respetuoso del tipo de valor que tienen y a todos se les debe este trato por igual; en particular, los individuos que tienen valor inherente no deben ser tratados como si fueran meros "receptáculos" de experiencias valiosas (por ejemplo, placeres), una perspectiva que abre la puerta para permitir que algunos agentes o pacientes morales puedan ser dañados (por ejemplo, que se les haga sufrir) porque el balance agregado entre placeres y dolores para todos los afectados por el resultado redituaría "las mejores" consecuencias agregadas. La validez del principio de respeto, interpretado como un principio normativo de justicia predistributivo, fue sustentada (sección VIII del cap. 7) mostrando que su defensa cumple con las condiciones requeridas para hacer un juicio moral ideal, en la medida en que es razonable exigirlo, y mostrando que este principio por sí mismo satisface los criterios apropiados para evaluar principios morales (adecuación del alcance y precisión, consistencia y conformidad con nuestras intuiciones reflexivas). En pocas palabras, se ha defendido, hasta donde puede defenderse, la aceptación racional del principio de respeto como principio normativo válido de trato justo. Ahora, todavía queda por preguntar si, dado el análisis precedente de derechos como pretensiones válidas y las condiciones para validar pretensiones, puede defenderse que se reconozca el derecho básico de quienes tienen valor inherente al trato respetuoso que exige el principio de respeto. El argumento por el reconocimiento de este derecho puede exponerse como sigue.

Primero, la justicia —a diferencia de la caridad, por ejemplo— es algo que puede reclamarse inteligiblemente como algo que se merece, algo que a uno se le debe. Aunque un representante de United Way no tenga ningún fundamento válido para reclamar que yo le debo una contribución financiera a esta organización en particular, sí tiene una base moral sobre la cual reclamar que le debo el trato que exige la justicia. Esto es cierto más allá de cómo se interprete la justicia; no es peculiar a la interpretación de justicia favorecida aquí. Incluso una teoría perfeccionista (véase la sección I del cap. 7) admite que la justicia *se* le debe a cualquiera que pueda ser tratado justa o injustamente; simplemente sucede que en la teoría perfeccionista, qué se debe varía considerablemente

dependiendo de qué tantas o qué tan pocas virtudes determinadas (por ejemplo, talentos artísticos) resulta que poseen los diferentes individuos. Por lo tanto, no hay nada conceptualmente extraño en sostener que los individuos que tienen valor inherente puedan reclamar un trato justo como algo que se les debe o que se haga este reclamo en nombre suyo, puesto que tienen un derecho a tal trato. Dado que lo que se está reclamando como su derecho es algo que se reclama como una obligación que se tiene con él, puesto que se le debe justicia, y puesto que el deber de justicia es un deber no adquirido, no hay nada lógicamente inadecuado en correlacionar un derecho básico a un trato justo con el deber no adquirido de justicia.

Segundo, si es válido que uno reclame este trato, entonces, ambos aspectos de dicha pretensión, tanto el de pretender algo como el de pretender contra alguien, deben ser válidos. Las demandas por un trato justo, cuando están instruidas por la noción de respeto central al principio de respeto, pueden validarse en ambos aspectos. Tales pretensiones son pretensiones válidas de algo. Yo puedo especificar *qué* es aquello que estoy reclamando que me merezco (a saber, un trato acorde con el principio de respeto) y el trato que reclamo que merezco está dentro de los poderes o capacidades de aquellos a quienes se lo reclamo. Es más, la pretensión que hago es una pretensión válida contra alguien, primero, porque puedo identificar a los individuos contra quienes la hago —a saber, todos los agentes morales que tienen o podrían tener algún asunto moral conmigo — y, segundo, porque el reclamo que les hago está, en palabras de Feinberg, "justificado" por un principio moral válido, el principio de respeto. Por lo tanto, mi pretensión de un trato respetuoso es una pretensión válida en general y, por lo tanto, dado el análisis de derechos morales como pretensiones válidas, tengo el derecho moral a ser tratado con respeto.

Tercero, el derecho moral a un trato justo no es sólo mío. Todos los individuos como yo en los aspectos pertinentes deben tener también este derecho, tenerlo por igual y tenerlo independientemente de que lo reconozcan las leyes de esta o aquella nación. Esto es parte de lo que significa hablar de derechos morales (véase la sección I) y ninguna explicación de los derechos morales o de su validación puede ser adecuada si no cumple con estas condiciones. El análisis de derechos como pretensiones válidas y el procedimiento enunciado para validarlas pasan estas pruebas en lo que se refiere a la posesión de este derecho por parte de *agentes morales*. Dado que todos los agentes morales son iguales a mí en los aspectos pertinentes (todos tienen valor inherente y todos lo tienen por igual), todos tienen el mismo derecho que yo a un trato respetuoso y lo tienen por igual. Es más, dado que el fundamento de este derecho es independiente de los actos legislativos de cualquier individuo, que tengamos este derecho es independiente de que sea reconocido por las leyes de esta o aquella nación. De hecho, precisamente porque el fundamento de este derecho es independiente de las leyes de cualquier nación,

las apelaciones a este derecho pueden usarse del modo que Lyons reconoce: como una herramienta de "lucha por cambios en el orden social", que incluyen cambios en las leyes mismas.

Las conclusiones a que llegamos en esta sección no pueden eludirse a no ser que se muestre *o bien* que el principio de respeto no es un principio moral válido, *o bien* que el análisis de derechos como pretensiones válidas es insatisfactorio,12 *o bien* que el argumento recién ofrecido en apoyo al reconocimiento de la validez de un trato respetuoso, y por tanto el derecho a éste, en el caso de los agentes morales es deficiente. En el capítulo anterior se hizo la defensa del principio de respeto y no será repetida aquí. El argumento que acabo de dar en apoyo del derecho a un trato respetuoso va a tener que valerse por sí mismo tal como fue dado; no se agregará nada más en su apoyo directo. En cuanto a qué tan correcto es el análisis de derechos en términos de pretensiones válidas, se considerarán algunas objeciones, pero sólo después de que se hayan expuesto todas las implicaciones que tiene el reconocimiento del derecho a un trato justo. Aquí bastará con recordarles a los utilitaristas críticos de "la retórica de los derechos" que, al analizar los derechos como pretensiones válidas no hemos recurrido a un análisis que no tiene cabida en la literatura utilitarista. Después de todo, es el análisis que Mill favorece.

V
LOS DERECHOS DE LOS PACIENTES MORALES

El argumento por que se reconozca el derecho moral de los *pacientes morales* a un trato respetuoso es análogo al argumento dado en la sección precedente. *La validez de la pretensión de un trato respetuoso, y por tanto el argumento por que se reconozca el derecho a tal trato no puede ser más fuerte ni más débil en el caso de los pacientes morales de lo que es en el caso de los agentes morales*. Ambos tienen valor inherente y ambos lo tienen por igual; por lo tanto, a ambos se les debe un trato respetuoso como asunto de justicia. Es más, dado que se ha mostrado la validez de reclamar dicho trato en el caso de los agentes morales, lo mismo es verdad en el caso de los pacientes morales. Está dentro del poder de todos los agentes morales tratar a todos los pacientes morales, con quienes tienen o podrían tener que ver, con el respeto que se merecen como poseedores de valor inherente. De igual forma, los pacientes morales tienen pretensiones válidas contra los agentes morales: los individuos contra quienes se plantean las pretensiones son todos aquellos agentes morales que interactúan o podrían interactuar con los pacientes morales y los reclamos que se les hacen a los agentes morales en este sentido son validados por la apelación al principio de respeto y al postulado del valor inherente sobre el que descansa. Debido a que los pacientes morales tienen valor inherente y no tienen ni más ni menos que el que poseen los agentes morales, detentan el mismo derecho a un trato respetuoso del que detentan los agentes morales *y* lo detentan por igual; es decir, los agentes morales y los pacientes morales tienen un derecho igual a un trato respetuoso. Además, debido a que los agentes morales tienen este derecho independientemente de los actos legislativos (las leyes) de esta o aquella nación, lo mismo es verdad en el caso de los pacientes morales. Por lo tanto, en el caso de los animales en particular uno no puede argumentar en contra de que detenten el derecho moral básico en cuestión sobre la base de que no está reconocido como un derecho legal en ninguna nación.

Por lo tanto, sería arbitrario en extremo aceptar el postulado del valor inherente, el principio de respeto, el análisis de los derechos como pretensiones válidas y el argumento del derecho a un trato respetuoso en el caso de los agentes morales y luego negar que los pacientes morales tengan este derecho. Si los argumentos usados para validar este derecho en el caso de los pacientes morales son sólidos, entonces, los pacientes morales, incluidos los animales, también lo detentan. En esta dirección ha avanzado esta obra desde el inicio. No es un acto de bondad tratar respetuosamente a los animales. Es un acto de justicia. No son "los intereses sentimentales" de los agentes morales lo que sustenta nuestros deberes de justicia con los niños, los retardados, los seniles u otros pacientes morales, incluidos los animales. Es el respeto por su valor inherente. El mito del estatus moral privilegiado de los agentes morales ha quedado en evidencia.

No es ocioso observar que el argumento por el reconocimiento de los derechos morales básicos de los agentes y pacientes morales no depende de la apelación a la utilidad de reconocer estos derechos. Como se observó en la descripción original del enfoque de derechos (sección V del cap. 4), se ve a ciertos individuos como poseedores de determinados derechos, de acuerdo con este enfoque, independientemente de consideraciones sobre el valor de las consecuencias que resultan de reconocer que los tienen. Para el enfoque de derechos, los derechos morales básicos son más básicos que su utilidad e independientes de ésta, de modo que la principal razón por la cual matar, digamos, a un agente o a un paciente moral es incorrecto, si lo es y cuando lo es, es la violación de los derechos morales de un individuo y no las consideraciones sobre todos los otros que van a obtener o no placeres o dolores, o van a ver satisfechas o frustradas sus preferencias. El argumento de esta sección debería dejar claro cómo quienes están a favor del enfoque de derechos pueden defender su posición independientemente de la apelación a su utilidad. Ciertos individuos tienen el derecho básico a un trato respetuoso porque el tipo de valor que tienen (valor inherente), un tipo de valor que es en sí independiente de la utilidad, y el criterio que hace que su atribución a determinados individuos sea inteligible y no arbitraria (el criterio de sujeto de una vida) tampoco hacen referencia a la utilidad de reconocerlo y por lo tanto son independientes de esta apelación. Por tanto, no es por razones utilitaristas que reconocemos y validamos los derechos básicos de los agentes y de los pacientes morales (no por la apelación al "bienestar *general*"). Sus derechos básicos son validados por la apelación al respeto que, como *individuos* que poseen valor inherente, se merecen como asunto de estricta justicia.

VI
MISCELÁNEA DE OBJECIONES

Una serie de objeciones puede anticiparse y merece ventilarse. Algunas cuestionan el análisis de derechos como pretensiones válidas; otras discuten la necesidad de reconocer derechos, por mucho que se analicen. En pocas palabras, las objeciones no pertenecen todas a la misma familia de ideas. No obstante, vamos a considerarlas una por una con la esperanza de que, al enfrentar el reto que cada una representa, la posición que objetan pueda quedar más clara y su razonabilidad se vuelva más evidente.

Existen alternativas a analizar los derechos en términos de pretensiones válidas. Henry J. McCloskey, un filósofo moral australiano, suscribe la teoría de otorgar derechos y es crítico del enfoque de derechos como pretensiones válidas. Vamos a tener que contentarnos con considerar las principales críticas de McCloskey, las cuales, al negar que todos los derechos sean pretensiones contra alguien, discute la visión de que todos los derechos morales sean pretensiones válidas: "Los derechos especiales a veces se establecen contra individuos o instituciones específicos —por ejemplo, los derechos generados por promesas, contratos, etc. […] pero éstos difieren de […] derechos generales característicos en donde el derecho es simplemente un derecho de algo…"13

Lo que McCloskey llama "derechos especiales" son aquellos derechos que surgen como resultado de nuestros actos voluntarios. Son derechos adquiridos correlativos con deberes adquiridos. Si yo hago una promesa, adquiero el deber de sostener mi promesa y quien la recibe adquiere el derecho de hacer que la cumpla. En el caso de los deberes no adquiridos (por ejemplo, el deber de justicia), también hay derechos (básicos) no adquiridos correlativos: yo tengo el deber de tratar a otros de forma justa pero no debido a mis actos voluntarios y los otros tienen el derecho a ser tratados con justicia. Entonces, lo que McCloskey parece estar negando es que, a diferencia de los derechos adquiridos (o especiales), los derechos (básicos) no adquiridos no son derechos que tengamos contra alguien.

Esta objeción fracasa. Es cierto que, en el caso de los deberes y derechos adquiridos, el derecho es característicamente un derecho contra alguien en particular, por ejemplo, el derecho que alguien tiene *contra mí* a que mantenga mi promesa. Sin embargo, no hay ninguna razón por la cual todos los derechos deban ser derechos contra *un* individuo o frente a *unos pocos* individuos para que sean derechos frente a otros. El derecho que tengo a un trato respetuoso es el derecho que tengo a ser tratado respetuosamente, un derecho que tengo no contra este o aquel individuo sino contra todos los agentes morales con los cuales tengo o podría tener algo que ver moralmente. El número total de aquellos contra quienes tengo este derecho no es razón para negar que lo tenga contra alguien. Es cierto que existe una fuerte implicación paradójica en este enfoque, a saber, que tengo este derecho literalmente contra cientos de millones de personas. Y algunos podrían

considerar esto por lo menos extraño. Sin embargo, Feinberg tiene una réplica que le quita el aire de extrañeza y la impresión de paradoja, aunque también tiene sus propios problemas. No existe, señala Feinberg, "nada problemático" en la idea de que yo tenga derechos contra y deberes con legiones de agentes morales.

> Si una regla general me da un derecho de no interferencia en algún aspecto reclamable a todo el mundo, habrá entonces literalmente cientos de millones de personas con un deber hacia mí en ese aspecto; y si la misma regla general otorga el mismo derecho a todos los demás, luego me impone a mí literalmente cientos de millones de deberes —o deberes hacia cientos de millones de personas—. No veo, empero, nada de paradójico en esto. Los deberes son, a fin de cuentas, negativos; y puedo cumplirlos todos de un jalón simplemente no metiéndome en lo que no me importa. Y si todos los seres humanos formamos una sola comunidad moral, y somos cientos de millones de seres humanos, es de esperar que haya cientos de millones de relaciones morales que imperen entre nosotros.14

En su réplica, Feinberg da por hecho que existen deberes puramente negativos y derechos puramente negativos. Mi derecho a la no interferencia es un derecho negativo correlativo al deber negativo de los demás de no interferir en mis asuntos. Si ellos no interfieren, implica Feinberg, han cumplido con su deber hacia mí en este sentido; de hecho, dado que el deber es negativo, puede cumplirse literalmente con millones de personas "de un jalón simplemente no metiéndome en lo que no me importa". Al decir esto, Feinberg pasa por alto el otro lado de los derechos, incluso los llamados derechos negativos, algo a lo que Mill era sabiamente sensible, a saber, el deber de asistencia (véase la sección I). Si alguien tiene un derecho a la no interferencia, entonces mi deber hacia él en este sentido no consiste meramente en no meterme en lo que no me importa, también tengo un deber *prima facie* de asistirlo si otros le niegan el ejercicio de este derecho. Desde luego, el deber de asistencia es un deber *prima facie;* puede haber otras demandas morales más urgentes que sobrepasen este derecho en casos específicos, pero suponer que automáticamente hago todo lo que estoy obligado a hacer por el deber con respecto a su derecho meramente "no metiéndome en lo que no me importa" es confundir la mitad de la película con la película completa.

Habiendo dicho esto, la réplica de Feinberg a McCloskey todavía sigue en pie. La mera cantidad de aquellos con quienes tengo deberes o que tienen derechos contra mí no puede incidir en contra de la adecuación de analizar los derechos en términos de pretensiones válidas. Los que tienen un derecho a la no interferencia tienen una pretensión válida literalmente contra millones, y literalmente millones tienen el deber de no interferir en este caso. Sin embargo, estos últimos también tienen un deber *prima facie* de asistencia.

Feinberg limita sus señalamientos a los seres humanos, pero no hay ninguna razón para que lo que dice deba ser menos verdad si sumamos nuestros deberes con los animales o sus derechos contra nosotros. El principal deber negativo que tenemos en su caso es no tratarlos irrespetuosamente, y el derecho negativo correlativo que ellos tienen

contra nosotros es el derecho a no ser tratados de manera que se haga caso omiso de su valor inherente igual. No obstante, así como nuestro deber negativo de no interferir en las vidas de los otros no consiste meramente en que no nos metamos, así también, nuestro deber relativo a un trato respetuoso a los animales involucra más que el que pongamos cuidado en tratarlos con respeto. Dado que ellos tienen una pretensión válida de un trato respetuoso, nosotros tenemos un deber prima facie de asistirlos cuando otros los tratan de maneras que violan sus derechos. Tendremos ocasión de recordar este "otro lado" de los derechos en las páginas siguientes.

Es posible aceptar el análisis de los derechos morales como pretensiones válidas y negar que los animales y, por implicación, los pacientes morales en general tengan derechos morales. Una objeción de Ross adopta esta forma: "En general, dado que con *derecho* queremos decir algo que en justicia puede reclamarse, probablemente deberíamos decir que los animales no tienen derechos, y no porque la reclamación de un trato humano no sería justa si se hiciera, sino porque ellos no pueden formularla".15

Ahora, negar que los animales tengan derechos o sostener que "probablemente deberíamos decir" que carecen de los mismos porque *ellos* no pueden en justicia reclamar nada es descalificar no sólo a los animales. Todos los pacientes morales son similarmente deficientes en este aspecto y, por lo tanto, todos ellos deben ser descalificados. Una vez que esto se admite, puede verse que la objeción de Ross encierra una serie de confusiones. Existen algunos derechos que no es poco razonable negar que tengan los pacientes morales. Por ejemplo, el derecho adquirido que tienen las personas a un grado de doctor, una vez que han completado satisfactoriamente las condiciones para obtenerlo, es uno de esos derechos. Los pacientes morales no tienen este derecho, pero no porque no puedan reclamarlo; no lo tienen porque no han cumplido las condiciones apropiadas para adquirir este derecho. Carentes como están en este aspecto, no tienen el derecho que adquieren los candidatos exitosos, para usar las palabras de Ross, como resultado de sus "actos voluntarios" o debido al lugar que ocupan en los "arreglos institucionales". Sin embargo, en el caso de los derechos no adquiridos (es decir, *básicos*) en general, y del derecho básico a un trato respetuoso en particular, no hay ninguna base semejante para excluir a los pacientes morales que nos ocupan. Los individuos pueden tener pretensiones válidas y no reclamarlas o incluso carecer de la capacidad para hacerlo. Reivindicar una pretensión, hemos dicho, es una acción, y ninguna explicación de derechos morales puede ser adecuada si hace que la existencia de los derechos morales básicos dependa de las acciones de este o aquel acto voluntario. Tener una pretensión válida es distinto de reivindicar una pretensión, es tener un determinado tipo de estatus moral, y uno puede tener este estatus sin necesidad de reclamarlo o incluso de ser capaz de hacerlo. Que uno tenga este estatus no depende de que pueda reclamar sus derechos, sino de que los tenga, y esto depende de que puedan ofrecerse argumentos

sólidos para que se reconozcan estos derechos *independientemente* de la capacidad de reclamarlos que tengan los individuos que los poseen. La jurisprudencia estadunidense, por ejemplo, reconoce esta posibilidad en el caso de los derechos legales de los niños y los retardados. Aunque carezcan de la capacidad de reclamar sus derechos legales o incluso de entender que los tienen, la ley reconoce que otros (por ejemplo, los guardianes legales) que actúan en su nombre puedan reclamar los derechos de estos pacientes morales. No hay razón para que la defensa de los derechos *morales* básicos de los pacientes morales deba o debiera ser juzgada de forma diferente. Así como estos individuos pueden tener derechos legales que ni entienden ni pueden reclamar por sí mismos, de igual manera estos mismos individuos pueden tener derechos morales básicos que no comprenden pero que pueden ser reclamados por otros que actúan en su nombre. Por lo tanto, en el caso particular de los animales, tienen el derecho a un trato respetuoso pese a su incapacidad para comprenderlo y más allá de que no tengan el poder para reivindicar o tratar de imponer sus pretensiones en este o cualquier otro aspecto. El peso recaería en quienes actuarían por ellos.

Al decir esto no decimos nada que nos aleje de los agudos comentarios de Mill cuando observa que "tener un derecho es […] tener algo que la sociedad debe defenderme en su posesión". Cuando se tienen derechos, como en el caso de los pacientes morales, pero no la capacidad de reclamarlos o defenderlos, entonces podría decirse que el deber que tiene la "sociedad" de hacer esto por estos individuos es mucho mayor. Cuanto menos conocen sus derechos los individuos, menor poder tienen para defenderlos y más es lo que nosotros, que conocemos y defendemos sus derechos, tenemos que hacer por ellos en defensa de los mismos. Con esta observación nuevamente recordamos que el respeto de los derechos básicos de los otros involucra el deber *prima facie* de asistencia. Puesto que quienes tienen derecho a un trato justo tienen un *derecho* a este trato, mi deber con ellos no se restringe *sólo* a evitar tratarlos injustamente, también estoy obligado por el deber de "defender[los] en su posesión" de este derecho y lo que la posesión de este derecho faculta. Entonces, si, por ejemplo, los animales son usados en investigación científica de maneras que violan su derecho a un trato respetuoso, y suponiendo que yo mismo no esté involucrado en dicha investigación, no se desprende que por no estar involucrado haya hecho todo lo que la moralidad me exige. También tengo el deber *prima facie* de asistir a quienes son víctimas de una injusticia, y la indefensión de los animales en procurar que sus derechos sean respetados supuestamente hace que mi deber de asistirlos sea mayor, no menor.

A veces se declara, más en discusiones que en letra impresa,16 que el reconocimiento de los derechos de los animales conduce a consecuencias absurdas. Si las ovejas tienen derechos, se afirma, entonces éstos son violados por los lobos y otros animales predadores, quienes dañan a sus presas en una diversidad de formas (por ejemplo,

causándoles sufrimiento agudo). Mas, si nosotros tenemos un deber de asistencia con los animales de detener a quienes violan sus derechos, entonces, ¿no estamos obligados por el deber a detener al lobo en su cacería, por así decirlo, y proteger a la oveja? Sin embargo, si hiciéramos esto, el lobo difícilmente podría ser el beneficiario, dado que se le negaría el sustento necesario. Si lleváramos a cabo nuestro deber de asistir a la oveja contra las violaciones a sus derechos que está cometiendo el lobo, sólo podríamos lograrlo si violamos los derechos del lobo, mientras que si le permitiéramos al lobo violar los derechos de la oveja no estaríamos haciendo lo que deberíamos hacer para asistir a la oveja. Por lo tanto, *hiciéramos lo que hiciéramos*, seríamos moralmente censurados, lo cual es absurdo. Y dado que es la atribución de derechos a los animales lo que lleva a estas consecuencias absurdas, tenemos bases racionales basadas en principios para abstenernos de atribuirles derechos.

Este argumento está abierto a la acusación misma de absurdo que se lanza a la atribución de derechos a los animales. En el análisis anterior sobre agentes y pacientes morales (sección II del cap. 5), se argumentó y defendió que los pacientes morales *no* tienen deberes y por lo tanto no tienen el deber particular de respetar los derechos de otros. *Sólo los agentes morales pueden tener deberes,* y esto es así porque sólo estos individuos tienen las capacidades cognitivas y de otro tipo necesarias para ser considerados moralmente responsables por lo que hacen o dejan de hacer. Los lobos no son agentes morales. Ellos no pueden poner en operación razones imparciales en su toma de decisiones; es decir, no pueden aplicar el principio formal de justicia o cualquiera de sus interpretaciones normativas. Siendo así, no puede decirse coherentemente que los lobos en particular y los pacientes morales en general tengan deberes con nadie ni, por tanto, el deber particular de respetar los derechos que poseen otros animales. Por lo tanto, al declarar que tenemos un deber *prima facie* de asistir a los animales cuyos derechos son violados, no estamos diciendo que tenemos el deber de asistir a la oveja en contra del ataque del lobo, dado que el lobo no viola los derechos de nadie ni puede hacerlo. Los resultados absurdos lanzados contra la atribución de derechos a los animales simplemente no se materializan.

Otro intento común de refutar el enfoque de derechos es argumentar que falla radicalmente en concordar con algunas de nuestras creencias consideradas.17 Imaginemos que hay cinco sobrevivientes en un bote salvavidas. Debido a su tamaño limitado, el bote sólo puede alojar a cuatro. Todos pesan aproximadamente lo mismo y ocuparían aproximadamente la misma cantidad de espacio. Cuatro de los cinco son seres humanos adultos normales. El quinto es un perro. Uno debe ser lanzado por la borda o de otro modo todos perecerán. ¿Quién debería ser? Si todos tienen el mismo derecho a ser tratados con respeto, ¿debemos ver quién saca la varita más corta? ¿No sería injusto, desde el enfoque de derechos, escoger el sacrificio del perro en preferencia al de uno de

los seres humanos? ¿Y no muestra esto que el enfoque de derechos, puesto que autoriza la apelación a las creencias consideradas como una manera legítima de probar los principios morales, muere por su propia mano, por así decirlo? Pues ninguna persona razonable pensaría que el perro tiene un "derecho a la vida" equivalente al de los seres humanos o que al animal debería dársele la misma oportunidad en la lotería por la supervivencia. Esta objeción puede abordarse adecuadamente sólo después de que se hayan explorado las razones para violar el derecho a no ser dañado (secciones VII y ss.) y debe esperar su momento oportuno (sección XIII).

Una objeción final intenta resucitar el utilitarismo como teoría que puede dar cuenta de todos los derechos morales sin tener que postular el valor inherente ni validar los derechos invocando al principio de respeto. Ésta es la posición de Mill, y hay mucho por decir a su favor. La sociedad tiene el deber de proteger los derechos de los individuos y al menos parte de este reto puede efectuarse por medio de "la fuerza de la ley o de la educación o de la opinión". Sin embargo, no se desprende de esto que la única razón que pueda darse para apoyar este esfuerzo sea la que ofrece Mill, a saber, la "utilidad general". En efecto, ésta no puede ser la única razón, ni siquiera puede ser una razón adecuada en el caso de los derechos básicos que poseen los pacientes morales. Como se argumentó en el análisis anterior sobre el utilitarismo de la regla (sección VII del cap. 7), esa posición no proporciona una justificación satisfactoria de los deberes *directos* no adquiridos que se les deben a los pacientes morales, ya sean humanos o animales. Por lo tanto, esta teoría no puede basar adecuadamente sus reglas haciendo referencia a qué derechos de los pacientes morales pueden validarse. Cuando mucho (y es altamente cuestionable que el utilitarismo de la regla sea capaz de esto) esa teoría podría fundamentar los derechos que poseen los agentes morales, derechos que serían validados en *su* caso apelando a reglas morales válidas. Sin embargo, dado que ninguna teoría puede ser adecuada, en general, si no puede dar cuenta de los deberes directos no adquiridos, y los derechos correlativos, que se les deben a los pacientes morales, el utilitarismo de la regla no puede ser la teoría adecuada que buscamos. En cuanto al utilitarismo del acto, los derechos morales, concebidos como pretensiones válidas, no tienen lugar en el pensamiento de quienes ven las apelaciones a los derechos como "retórica".

VII
LA VIOLACIÓN DEL DERECHO A NO SER DAÑADO

Los individuos que tienen valor inherente tienen un derecho básico equivalente a ser tratados con respeto. De acuerdo con el enfoque de derechos, éste es un derecho cuya violación o desatención nunca pueden ser justificadas. En todos nuestros asuntos morales con agentes y pacientes morales, siempre debemos tratarlos con ese respeto que, como poseedores de valor inherente, se merecen. Éste es el precepto fundamental del enfoque de derechos. De él se desprende que nunca debemos dañar a individuos que tienen valor inherente sobre la base de que todos los afectados por el resultado van a conseguir por este medio "el mejor" balance agregado entre valores intrínsecos (por ejemplo, placeres) y valores negativos intrínsecos (por ejemplo, dolores). Dañar a alguien *por estas razones* es tratarlo como si fuera un mero receptáculo de valor, carente de valor por derecho propio, lo cual es, por tanto, tratarlo de maneras que no exhiben el respeto que se merece como cuestión de estricta justicia. (Otras maneras de no mostrar respeto son analizadas más adelante, en las secciones XI-XII de este cap. y I del cap. siguiente). Puesto que los individuos que tienen valor inherente tienen una pretensión válida, y por lo tanto, en este caso, un derecho básico a un trato respetuoso, puesto que tener este tipo de valor es razón para derivar el deber directo *prima facie* no adquirido de no dañarlos (véase la sección VIII del cap. 7), puesto que los derechos *básicos* se validan apelando a principios morales válidos de deberes no *adquiridos,* y puesto que la reivindicación de la pretensión en contra de ser dañado es una pretensión válida de algo y una pretensión válida contra alguien, se desprende que los individuos que tienen valor inherente también tienen una pretensión válida y, por lo tanto, en este caso, un derecho básico *prima facie* a no ser dañados, siendo que la validación de *este* derecho en última instancia descansa en el principio de respeto y el postulado del valor inherente en el cual radica. Decir que este derecho es un derecho *prima facie* es decir que *1)* la consideración de este derecho es siempre una consideración moralmente pertinente, y *2)* cualquiera que dañe a otro o permita que otros lo hagan, debe ser capaz de justificarlo *a)* apelando a otros principios morales válidos y *b)* mostrando que estos principios pesan más moralmente que el derecho a no ser dañado en un caso dado.

Es posible negar que este derecho sea sólo *prima facie*. Hay quienes afirman o implican que algunos individuos tienen un derecho *absoluto* a no ser dañados, es decir, un derecho que *nunca* podría violarse justificadamente. Un principio que tiene esta implicación es *el principio pacifista* (nunca debemos usar la violencia dañina, sin importar cuáles sean las circunstancias). Un segundo principio *(el principio de la inocencia)* es más restrictivo. Éste admite que pueda justificarse el daño causado a alguien, pero nunca cuando los dañados son inocentes. Este principio expresa que nunca debemos hacer nada que dañe a un inocente, sin importar las circunstancias. Ninguno de

estos dos principios es válido. Para mostrar esto vamos a considerar primero cuatro circunstancias diferentes en donde lo que causa daño18 puede justificarse apelando a nuestras creencias consideradas. Éstas son: *a)* defensa propia por parte de un inocente, *b)* castigo del culpable, *c)* escudos inocentes y *d)* amenazas inocentes. Un quinto tipo de caso (casos de prevención) se explorará más adelante (sección X). Este estudio inicial se limitará a situaciones que sólo involucran seres humanos.

a) La defensa propia por parte de un inocente

El caso más obvio en donde el derecho a no ser dañado puede violarse justificadamente, si se permiten las apelaciones a nuestras creencias consideradas, involucra la defensa propia por parte de un inocente. Para ilustrar esto, supongamos que usted es atacado por un asesino violento. ¿Puede estar justificado en usar la violencia para defenderse, incluso aunque, al hacerlo, esté seguro de que le hará daño a su atacante? Quienes aceptan el principio pacifista dicen que no. Dado que el uso de la violencia siempre es incorrecto, no importa cuáles sean las circunstancias, su uso en defensa propia, aun cuando el defensor sea inocente, no está moralmente permitido.

Jan Narveson argumenta que la posición pacifista es incoherente.19 Si el uso de la violencia dañina es incorrecto, argumenta, debe ser incorrecto *no* usarla si ésta es la única manera de prevenir una violencia mayor en el futuro; pero si es incorrecto no usarla en esas circunstancias, entonces su uso debe ser justificado en tales circunstancias. Y si está *justificado* en tales circunstancias, entonces su uso no puede ser incorrecto, no importa cuáles sean las circunstancias. La posición pacifista queda expuesta de esta manera como inadecuada porque es inconsistente.

La crítica de Narveson al pacifismo supone que todos los pacifistas son *consecuencialistas,* personas que prohíben el uso de la violencia ahora por las consecuencias que su uso traerá en el futuro. Contra tal posición, la crítica de Narveson es eficaz *si* quienes la exponen están dispuestos a conceder que el uso de la violencia dañina a veces reduce la cantidad de violencia en el futuro *y* que podemos saber que esto es cierto en un caso dado. No está claro si los adversarios de Narveson concederían esto. Podrían declarar que el uso de la violencia dañina *siempre* lleva a más violencia en el futuro o que *nunca podemos saber* que no lo hará. Éstas son afirmaciones empíricamente osadas, por decir lo menos, y, al igual que cualquier otra afirmación semejante, necesita un soporte cuidadoso, concienzudo y bien documentado. Ningún pacifista de tipo consecuencialista ha podido cumplir con este reto hasta la fecha, y no queda claro si alguien puede. Por ejemplo, citar cualquier caso en donde el uso de la violencia dañina conduce a más violencia en el futuro, ya sea en usos de la violencia a gran escala (por ejemplo, guerras) o en usos menores (por ejemplo, una pelea a

puñetazos entre dos niños), simplemente no funciona, primero, porque incluso si uno pudiera señalar *algunos* casos en los cuales sabemos que el uso de la violencia ha llevado a más violencia, no se desprendería de aquí que esto va a suceder en *todos* los casos y, segundo, porque determinar *solamente* que el uso de la violencia ahora va a llevar al uso de más violencia en el futuro no es suficiente para este estilo de pacifismo. Sigue existiendo la posibilidad de que no usar la violencia ahora *también* pueda llevar al uso de la violencia en el futuro y que la cantidad de violencia futura provocada por un comportamiento no violento ahora excedería, tal vez en mucho, la cantidad de violencia dañina que traería el uso de la violencia ahora. Todo lo cual equivale a decir que los pacifistas, con toda justicia para ellos y su posición, tienen un gran reto por delante si consideran el principio pacifista como un principio consecuencialista y si quieren evitar la acusación de incoherencia de Narveson. Dado que razonablemente no pueden considerar válido un principio si éste exige un respaldo empírico amplio y carecen de él, y dado que el principio pacifista, interpretado como principio consecuencialista necesita, y le falta, tal respaldo, estamos justificados en negar los reclamos hechos en su nombre por este tipo de pacifista.

El pacifista tiene una opción. Podría sostener que el uso de la violencia dañina es incorrecto *en sí,* e *irremediablemente* incorrecto, más allá de sus consecuencias futuras. Es decir, el pacifista podría suscribir una versión *no* consecuencialista de pacifismo. Ahora bien, discutir esta versión de pacifismo argumentando, como lo hace Narveson, que el uso de la violencia armada en algunos casos podría de hecho reducir la cantidad de violencia en el futuro, sería juzgado estrictamente irrelevante por quienes son pacifistas no consecuencialistas. Dado que su oposición a la violencia no descansa en sus consecuencias, las objeciones que se apoyan en apelaciones a las consecuencias simplemente pasarían de largo en vez de enfrentar frontalmente esta posición.20 Entonces, formas reconocibles de pacifismo serían inmunes al intento de Narveson de demostrar la incoherencia de todas las formas de pacifismo.21 Por lo tanto, si queremos razones para rechazar la versión no consecuencialista de pacifismo, debemos buscar en otras partes, no en la prueba de consistencia.

Entre los fundamentos para rechazar el principio pacifista, el más contundente involucra la apelación a nuestras intuiciones reflexivas. Entre nuestras creencias consideradas se encuentran aquellas que conciernen al derecho del inocente a defenderse en contra de sus agresores, aun cuando esta defensa involucre la violencia e incluso si su uso resultara en un daño a su atacante. Desde luego, no creemos que uno esté moralmente autorizado a usar cualquier medio violento en cualquier medida para repeler un ataque. Como en la ley, también en la moralidad, se recomienda un principio de proporcionalidad: se nos autoriza el uso de la fuerza para defendernos, pero no una fuerza excesiva, mientras que se admite la dificultad, en condiciones de estrés o

emergencia, de determinar cuánta fuerza es excesiva. Por ejemplo, usar un gas letal es *prima facie* desproporcionadamente dañino como defensa contra un ladrón que arrebata una billetera; usar una herramienta que incapacite temporalmente (por ejemplo, un gas lacrimógeno) no lo es. Mientras que podemos conceder que algunos pacifistas sostienen una posición consistente, poco más se puede decir en su favor. Puesto que esta posición es tan contradictoria con nuestras creencias consideradas en un amplio rango de casos y puesto que la razonabilidad de apelar a nuestras intuiciones reflexivas para probar principios morales se ha defendido ya (sección III del cap. 4), tenemos razones basadas en principios para rechazar el principio pacifista en su forma no consecuencialista. Desde luego, si los pacifistas pudieran mostrar que tienen una "teoría sólida" independientemente de la apelación a nuestras creencias consideradas, entonces serían nuestras intuiciones, no su teoría, lo que debería cambiarse. Sin embargo, con toda justicia con el pacifismo, debe decirse que ningún pacifista ha mostrado esto, que la responsabilidad de hacerlo debe recaer en quienes creen en esta posición y que la mera sinceridad e intensidad con la que se sostiene la creencia no aporta nada a que se cumpla este reto. Después de todo, muchos nazis evidentemente creyeron sinceramente en su posición con gran intensidad.

b) El castigo al culpable

Un segundo tipo de caso, en algunos aspectos relacionado con el anterior, involucra el castigo a los culpables. Un castigo no es castigo a menos que involucre alguna pérdida o disminución en la calidad de vida (es decir, algún daño) de la persona que es castigada, como por ejemplo, cuando los individuos pierden una porción de su riqueza al ser multados o pierden su libertad, en diversos grados, al ir a prisión. Aquí también aplica un principio de proporcionalidad. El castigo, decimos, debe ser acorde con el crimen; el daño hecho al ofensor debe ser "proporcional" al daño hecho a la víctima, si se quiere hacer justicia. Esto deja abierta la pregunta de si el castigo tiene algún *otro* propósito (por ejemplo, reformar al ofensor o disuadir a otros de cometer ofensas comparables). Cualesquiera que fueran los otros propósitos que el castigo pudiera tener, no hay castigo, y por lo tanto nada para lo que exista otro propósito, si el ofensor no es dañado, en particular en la forma de privaciones. Aunque la justicia de la forma y los medios que se escojan para castigar sean cuestiones que preocupan cada vez más moralmente, la creencia de que los criminales adultos mentalmente competentes merecen castigo es una convicción que muy probablemente figure entre las creencias consideradas de la mayoría de las personas. Qué tan razonable es creer esto, si lo creemos, afortunadamente es una pregunta cuya exploración podemos evitar en esta obra, dado que incluso si estuviéramos justificados en castigar (y por tanto, dañar) a los culpables, violar el derecho de los

animales a no ser dañados no puede defenderse sobre esta base, puesto que los animales, dado que no son agentes morales, no pueden ser culpables.

Aunque ésta no es la ocasión para calcular todas las implicaciones, vale la pena observar de pasada que el enfoque de derechos podría no sancionar ninguna forma de castigo que no trate al criminal convicto con el respeto que él o ella se merece como individuo que posee valor inherente. Pues nadie puede ganar o perder este valor por nada que esa persona haga o deje de hacer. Por tanto, en particular, no podemos justificar que se castigue a un criminal sobre la base de que esto traerá el mejor balance agregado entre bienes y males para todos los afectados por el resultado. Eso sería tratar al criminal como si fuera un mero receptáculo y esto es contrario a lo que exige la justicia, de acuerdo con el enfoque de derechos. Visto bajo esta luz, el enfoque de derechos concuerda con el reconocimiento de "los derechos del criminal", aunque también concuerda con la posición de que algunas personas merecen ser castigadas —es decir, dañadas— por el daño que han hecho.

c) Escudos inocentes

Desafortunadamente, en el mundo surgen situaciones en donde individuos inocentes son usados como "escudos" para proteger a quienes están involucrados en actividades ilegales. Un ladrón de bancos toma un cajero para su protección, por ejemplo, o terroristas toman rehenes; en ambos casos, los inocentes son usados en el interés de aquellos que operan fuera de la ley, en el supuesto de que, en tanto los inocentes se mantengan cautivos, quienes atacarían a sus captores lo pensarán dos veces antes de hacerlo. Suponiendo que los rehenes sean inocentes, y suponiendo que hacer cualquier cosa que previsiblemente les cause daño sería con toda seguridad *prima facie* incorrecto, ¿existen razones adecuadas para creer que esto siempre sería incorrecto, sin importar las circunstancias? Si el pacifismo en cualquiera de sus formas (consecuencialista o no consecuencialista) fuera una posición razonable, entonces sabríamos cómo responder esta pregunta de inmediato: nunca debemos usar medios violentos que se pueda prever que ocasionarán daño a los cautivos… ¡o a sus captores! Sin embargo, el pacifismo no es una posición razonable. Una alternativa al pacifismo permite que se dañe en algunas ocasiones, pero lo prohíbe en todos los casos en donde quienes son dañados son inocentes. Quienes sostienen esta posición suscriben al *principio de inocencia:* siempre es incorrecto dañar a un inocente, sin importar cuáles sean las circunstancias. En otras palabras, el derecho *del inocente* a no ser dañado es absoluto, un derecho que nunca debe ser violado.

El principio de inocencia enfrenta el mismo tipo de objeciones que el principio pacifista. Quienes defienden este principio pueden hacerlo desde una posición

consecuencialista o desde una posición no consecuencialista. Si lo hacen de la primera manera, probablemente argumenten que el derecho del inocente a no ser dañado nunca debe violarse porque lo contrario siempre llevará a que en el futuro se le haga daño a un mayor número de inocentes. Como en el caso del principio pacifista, el principio de inocencia, cuando se le interpreta de forma consecuencialista, sólo puede ser convincente en tanto la ratificación empírica sobre la que descansa lo sea, y no queda para nada claro que la violación del derecho de un inocente lleve *siempre* a que más inocentes sean dañados. Imaginen este caso.22 Un terrorista ha tomado posesión de un tanque y ha comenzado a matar, uno por uno, a 26 rehenes inocentes que tiene amarrados a una pared. Todos los intentos por negociar la liberación de los rehenes han sido totalmente infructuosos y existen muchos motivos para suponer que el terrorista matará a los rehenes si no se hace nada. Bajo estas circunstancias, la única manera razonable de salvar a estos rehenes es volar el tanque. Supongamos que los medios para volarlo están a la mano. Sólo que imaginemos que el terrorista ha tomado la precaución de amarrar otro rehén al tanque. Cualquier medio que se use para volar el tanque matará a ese rehén. ¿Qué debemos hacer? En la interpretación consecuencialista del principio de inocencia, no deberíamos volar el tanque porque *a)* esto dañaría a un rehén inocente y porque *b)* violar el principio del inocente a no ser dañado siempre llevará a que se haga daño a más inocentes en el futuro. Esta última declaración carece de credibilidad en el presente caso. Al menos en el corto plazo previsible, violar el derecho de un rehén (el escudo inocente) evitaría que se le hiciera daño al resto de los rehenes. Es decir, existe una fuerte presunción epistémica, en el caso terrorista, en contra de la afirmación empírica hecha en nombre de la interpretación consecuencialista del principio de inocencia. Desde luego, quien suscribe esta versión del principio de inocencia podría sostener que, más allá de que podría ser cierta en el corto plazo, más inocentes serían dañados *en el largo plazo* si violamos el derecho del escudo inocente en este caso. No obstante, ciertamente la responsabilidad de presentar pruebas debe caer en quienes declaran esto. No es suficiente con que expresen esta creencia como un artículo de fe por muy sincera o apasionadamente que puedan sostenerla. Uno quiere un respaldo empírico detallado de una declaración tan general y, a no ser que lo tenga, existen amplias razones para discutir la validez del principio de inocencia en su interpretación consecuencialista, sobre la base de que quienes lo exponen están muy lejos del ideal de contar con la información pertinente.

Si, frente a estas dificultades, se declara que dañar al inocente es irremediablemente incorrecto, más allá de las consecuencias, entonces, como sucedió en el caso de la interpretación análoga del principio pacifista, esta interpretación del principio de inocencia puede descartarse sobre la base de que está radicalmente enfrentada con nuestras creencias consideradas en un amplio rango de casos. Dado que el inocente tiene el

derecho a no ser dañado, dado que tener este derecho fundamenta un deber de nuestra parte a "defender[lo] en la posesión de su derecho", puesto que los 26 rehenes son inocentes, dado que no pueden defenderse ellos mismos, dado que *serán* dañados si no hacemos nada y dado que todas nuestras opciones son tales que, cualquiera que escojamos, algún inocente directamente involucrado será dañado, lo que debemos hacer es actuar de forma de impedir la muerte de los 26. No hacerlo sería no hacer lo que debemos para garantizar que no se viole *su* derecho a no ser dañados cuando pudieron haberse tomado medidas para impedirlo. Que el rehén sólo sea un escudo inocente se suma a la situación trágica del caso; no vuelve irremediablemente incorrecto hacer aquello que lo dañaría.

d) Amenazas inocentes

Un último tipo de casos involucra *amenazas inocentes.* Este tipo puede ilustrarse considerando un ejemplo en donde un niño pequeño representa una amenaza seria para otros. Imaginemos que el niño ha tomado posesión de un revólver cargado y ha comenzado a dispararnos. Dado que el niño no es un agente moral, no podemos ver su estatus moral del mismo modo que el de los adultos comunes. Es decir, el niño no es culpable; de ahí, lo acertado de referirnos al niño como "una amenaza *inocente*". ¿Es permisible en tales casos usar medios para impedir que el niño ponga seriamente en peligro nuestras vidas, incluso si los medios usados van, o probablemente van, a dañar al niño? Es difícil imaginar cómo una respuesta negativa podría defenderse sin apelar o bien al pacifismo o bien al principio de inocencia, posiciones que ya hemos rechazado. Dado que somos inocentes en el sentido de que no hemos cometido nada incorrecto en relación con la situación, ¿cómo puede ser incorrecto que hagamos lo que sea necesario para defendernos? Desde luego, no debemos usar fuerza excesiva, pues esto causaría, o es probable que cause, un daño excesivo a la amenaza inocente. Sin embargo, dado que somos inocentes en el sentido mencionado, dado que *estamos siendo* seriamente amenazados por el niño que empuña el arma y suponiendo que se hayan explorado a conciencia las opciones no violentas (imaginemos que los intentos de razonar con el niño no han dado resultados), no puede ser incorrecto hacer algo que dañaría al niño, aun cuando el niño sea inocente y por tanto no esté haciendo algo incorrecto.

Ahora bien, dos de los cuatro tipos de caso —a saber, castigo del culpable y defensa contra el mismo— no cubren a los pacientes morales humanos. Dado que los pacientes morales humanos no pueden hacer nada incorrecto, no pueden hacer nada que amerite castigo. A diferencia de los humanos adultos competentes que rompen la ley, los pacientes morales humanos no merecen ser castigados y por tanto no se les puede castigar justificadamente sobre esta base. De forma similar, aunque podamos

defendernos justificadamente de las amenazas planteadas por pacientes morales humanos, sería una enorme distorsión ver nuestra defensa como un caso de defensa del inocente contra el culpable. Si estamos justificados en hacer algo que previsiblemente dañará a pacientes morales humanos por la amenaza de daño que representan, éste debe ser un caso en el que nos estemos defendiendo contra *amenazas inocentes*. Además, dado que los pacientes morales humanos son inocentes, no hay razón para que ellos no puedan ocupar la nada envidiable situación de *escudos inocentes* y, dado que existen casos en los que es permisible dañar a un escudo inocente, no hay razón para que nuestro juicio deba ser diferente en los casos en donde el escudo inocente en cuestión es un paciente moral humano.

VIII
LA INOCENCIA DE LOS PACIENTES MORALES

Una objeción a lo anterior que merece considerarse no descansa en el pacifismo ni en principios de inocencia. Las objeciones basadas en aquellos principios implican que los inocentes, incluidos los pacientes morales humanos, *no están lo suficientemente protegidos* si permitimos cualquier excepción a estos principios. La objeción que vamos a considerar implica que los pacientes morales humanos *estarían demasiado protegidos* si pusiéramos restricciones a lo que se les puede hacer por el hecho de que sean inocentes. Los pacientes morales humanos *no son inocentes,* sostiene esta objeción, al menos no en ningún aspecto moralmente relevante de "inocente", y por tanto no deberían estar cubiertos por principios que especifican cómo deben ser tratados los inocentes.

Esta objeción puede levantarse sobre las siguientes bases. Tiene mucho sentido ver a los agentes morales como inocentes (es decir, como individuos que no han hecho nada malo) en este o aquel caso particular, pero esto se debe a que también tiene mucho sentido verlos como capaces de hacer lo que es incorrecto. Al decir que son inocentes, estamos diciendo que no han hecho nada incorrecto *aunque pudieron haberlo hecho*. Sin embargo, en el caso de los pacientes morales humanos, no puede decirse lo mismo. Dado que carecen de la capacidad de hacer lo que es incorrecto, decir que son "inocentes" no puede significar que no han hecho nada incorrecto aunque pudieron haberlo hecho. "Inocente" sólo tiene sentido cuando "culpable" tiene sentido; y como los pacientes morales humanos son por definición incapaces de ser culpables, también son incapaces de ser inocentes. Desde luego, continúa esta objeción, podemos decir, y a veces lo hacemos, que son "inocentes" en el sentido de que no tienen experiencia en las cuestiones del mundo, como cuando decimos que un recién nacido "es (o se ve) tan inocente". Con todo, este sentido de "inocente" no es el sentido moralmente pertinente, no el sentido en el que se usa "inocente" cuando apelamos al principio de que es incorrecto *prima facie* dañar a los inocentes. Ese sentido sólo aplica a quienes pueden hacer algo incorrecto, no a aquellos que, al igual que los pacientes morales humanos, no pueden. Por lo tanto, suponer que estos seres humanos están cubiertos con ese principio es caer en un error, inofensivo si no lo tomamos seriamente, moralmente delirante si lo hacemos.

Esta objeción tiene un punto, hasta cierto punto. Los agentes y los pacientes morales humanos sí difieren con respecto a su capacidad para hacer lo que es incorrecto (o lo que es correcto). Más allá de eso, la objeción está errada. Que alguien sea inocente es una idea que puede encontrar un lugar *moral* en contextos fuera de nuestra evaluación de los agentes morales. Los individuos que pueden verse adecuadamente como inocentes pueden ser tratados injustamente y los individuos que pueden ser tratados injustamente son los individuos con quienes tenemos deberes de justicia y que tienen derecho contra

nosotros a ese trato justo. Por consiguiente, dado que los deberes de justicia se tienen directamente con agentes y pacientes morales humanos, y dado que ambos poseen el derecho a ser tratados como lo exige la justicia, sería arbitrario en exceso limitar específicamente que se hable de "inocencia" sólo en el caso de los agentes morales. Que quienes *pueden* ser inocentes *sean* inocentes depende de *a)* si tienen un determinado derecho, *b)* si han recibido un trato que sea *prima facie* violatorio de este derecho y *c)* si han hecho algo que amerite este trato. Si han actuado de una manera que amerite este trato, no son inocentes; si no lo han hecho, sí lo son. Entonces, la incapacidad de los pacientes morales humanos de hacer algo que *amerite* un trato *prima facie* violatorio de sus derechos no muestra que ellos no puedan ser inocentes. Por el contrario, lo que muestra es que, a diferencia de los agentes morales humanos, *no pueden más que ser inocentes*. Incluso en aquellos casos en que podemos justificadamente violar el derecho de un paciente moral humano a no ser dañado, como en algunos casos en donde tales humanos son usados como escudos inocentes o plantean una amenaza, su estatus moral como individuos inocentes permanece intacto. Los principios morales que ponen condiciones respecto de cómo pueden ser tratados los inocentes claramente incluyen cómo podemos tratar a los pacientes morales humanos.23

a) El estatus moral de los animales

Existe un argumento paralelo en el caso de los animales. Puesto que no son agentes morales, no pueden hacer ni lo que es correcto ni lo que es incorrecto; por lo tanto, al igual que los pacientes morales, los animales no pueden hacer nada que amerite un trato que sea *prima facie* violatorio de sus derechos. Sin embargo, debido a que se ha defendido el reconocimiento de los derechos de los animales (sección V), su incapacidad para hacer lo que es incorrecto no encierra que ellos no deban ser protegidos por los principios que especifican cómo deben ser tratados los inocentes. Por el contrario, como en el caso de los pacientes morales humanos, la incapacidad de los animales en este sentido muestra que ellos no pueden ser otra cosa más que inocentes. El principio de que dañar a inocentes es *prima facie* incorrecto evidentemente aplica a nuestros asuntos con los animales.

Ahora bien, se han dado razones en lo precedente que cuestionan que las prohibiciones relacionadas con dañar a inocentes sean absolutas y no admitan ninguna excepción justificada, y sería arbitrario suponer que el estatus de los animales difiere en alguna forma del de otros inocentes en este sentido. Dado que existen circunstancias que justifican dañar a seres humanos, pese a su inocencia, sería perverso negar esta posibilidad en el caso de los animales. En particular, si los pacientes morales humanos pueden justificadamente ser dañados porque plantean amenazas inocentes o porque se

les usa para servir como escudos inocentes, no hay razón para que los animales no puedan ser dañados, también justificadamente, en tales casos, aun cuando, como en el caso de justificar el daño que se hace a pacientes morales humanos, seamos incapaces de justificar el daño que se hace a los animales sobre la base de castigarlos o defenderse en contra del culpable. De los dos tipos de casos pertinentes que tenemos (amenaza del inocente y escudo del inocente), el primero es el que tiene más probabilidades de ocurrir. Un perro rabioso no es culpable de ninguna ofensa moral cuando nos ataca en nuestro jardín; aun así, significa una clara amenaza y no hacemos nada incorrecto si dañamos al animal en el curso de defendernos. En cuanto a ver animales como escudos inocentes, algunos podrían considerar esto imposible. Por ejemplo, si el terrorista en nuestro ejemplo anterior hubiera amarrado a un novillo al tanque, pocos verían la presencia de la vaca como algo que constituyera el más mínimo freno para volar el tanque. No obstante, sería un error inferir de esto que la vaca no es, o no puede ser, un escudo inocente. Obviamente, qué funcionaría como elemento disuasivo en estos casos varía de acuerdo con las creencias y las actitudes de aquellos a quienes uno espera detener; pero lo que funcione no determina el estatus moral de aquellos a quienes se pone como escudos. Uno podría imaginar un caso en donde un ladrón de banco coaccionara a un hombre negro para que sirviera como escudo inocente y en donde, debido a las creencias y actitudes racistas del agente del orden público involucrado, ambos fueran abatidos a tiros sin la más mínima vacilación. Esto no mostraría que el rehén negro no fuera un escudo inocente, sólo mostraría que la selección del ladrón no fue prudente, desde su punto de vista. De forma similar, en el caso de la vaca amarrada al tanque: que la mayoría de las personas no lo pensaran dos veces antes de volar el tanque no muestra que el animal no sea un escudo inocente, sino que no es un escudo muy efectivo. Desde luego, uno puede imaginar circunstancias en las cuales el uso de un animal como escudo inocente sería eficaz. Si el animal es especialmente raro (por ejemplo, el último macho sobreviviente del águila calva) o especialmente valioso para los involucrados (por ejemplo, una mascota muy querida), podría demostrar ser un escudo efectivo, posiblemente, incluso más efectivo de lo que sería un ser humano adulto normal en algunos casos. No obstante, una vez más, sería un error inferir que *estos* animales, *sólo porque sirven a los propósitos del ofensor, son* escudos inocentes, y si no nos sirven, no. Su estatus moral como escudos inocentes es independiente de su efecto disuasivo. Con todo, incluso cuando los animales son usados como escudos inocentes, no se desprende que deba ser incorrecto hacer algo que los dañe. Eso dependerá de las circunstancias del caso. Aunque, debido a su inocencia, los animales caigan dentro del alcance del principio en contra de dañar a inocentes, no pueden ser protegidos por este principio más de lo que son protegidos otros inocentes. La moralidad no tolera dobles estándares, ni aquellos que de aceptarse irían en contra de los animales, ni aquellos que, una vez aceptados, los favorecerían.

Una objeción final a que se vea a los pacientes morales como inocentes sostiene que, desde esta perspectiva, *cualquier cosa* que no pueda hacer algo que sea correcto ni algo que sea incorrecto es inocente y debe ser incluida dentro del alcance de los principios concernientes a cómo deben ser tratados los inocentes. Entonces, exhorta esta objeción, tenemos deberes con el lodo, el pelo y el polvo, lo cual es absurdo. Esta objeción no da en el clavo. Los pacientes morales pueden verse inteligiblemente como inocentes porque pueden ser tratados de maneras que son *prima face* violatorias de *sus derechos morales* y porque no pueden hacer nada que amerite un trato que los viole. El caso del lodo, el pelo y el polvo no es igual, dado que no tenemos ninguna razón para creer —al menos el enfoque de derechos en sí no aspira a ofrecer ninguna razón para creer— que estos objetos tienen algún derecho moral que pueda o no pueda ser violado.

IX
¿DEBERÍAN CONTAR LOS NÚMEROS?

Aunque deficiente, el principio de inocencia contiene un elemento importante de verdad. El derecho *prima facie* a no ser dañado puede violarse justificadamente en el caso del culpable debido al acto incorrecto que él o ella ha cometido, pero no así en el caso del inocente. Además, precisamente porque hacer algo que previsiblemente dañaría a un inocente es un asunto moral tan serio, deberíamos permitir que el derecho de un inocente a no ser dañado sea violado sólo en circunstancias excepcionales y entonces sólo cuando hemos hecho todo lo que razonablemente puede esperarse que se haga antes de violarlo (por ejemplo, después de haber tratado de negociar con el terrorista en el ejemplo del tanque o de razonar con el niño que representa una amenaza porque puede disparar el arma). Ciertamente es difícil hacer un pronunciamiento claro y fructífero de cuándo un derecho puede ser violado justificadamente. Se hará un intento en este sentido más adelante (secciones XI-XII). Primero hay una objeción importante que considerar.

Un tema común de algunos de los ejemplos discutidos en lo precedente es que un individuo inocente debe ser dañado si se quiere impedir que un número mayor de inocentes sean dañados. En este sentido, la discusión suponía que los números contaban; para ser más precisos, no sólo los números, sino los números de los que son inocentes. ¿Es razonable suponer esto? El filósofo estadunidense John M. Taurek piensa que no. En su provocativo ensayo "Should the Numbers Count?",24 Taurek interpone una serie de objeciones en contra del enfoque de que podríamos justificadamente dañar a un inocente con el fin de salvar a muchos. Para dejar más clara su posición, imaginemos el siguiente caso (un ejemplo de lo que en adelante se denominará *casos de prevención*). Cincuenta y un mineros están atrapados en el derrumbe de una mina y es seguro que van a morir en muy poco tiempo si no se hace nada. Supongamos que sólo hay una manera de alcanzar a cincuenta de los atrapados en el tiempo disponible. Una carga explosiva, colocada con precisión, abriría un hueco paralelo a través del cual los hombres atrapados podrían escapar. Ahora supongamos que existe la siguiente complicación: si se usa el explosivo, el minero restante, quien resulta que está atrapado en ese hueco, de seguro morirá. Sin embargo, este único minero podría ser salvado si ponemos una carga similar en el hueco en donde están atrapados los otros mineros; no obstante, esto tendría la consecuencia previsible de matar a los cincuenta mineros que están en ese hueco. ¿Qué deberíamos hacer? Si "los números cuentan", entonces, es difícil ver por qué no deberíamos actuar para salvar a los cincuenta incluso aunque esto significara un daño previsible para uno. Taurek objeta esta respuesta. En circunstancias como la del ejemplo de la mina, lo que deberíamos hacer, piensa Taurek, es echar una moneda para decidir a quién salvar. Águila, los cincuenta; sol, el que está solo. "Yo —escribe Taurek— echaría una moneda en un caso como éste, consideraciones especiales aparte. No veo cómo o por qué la mera

adición de números debería cambiar algo."25

Qué cuenta como "consideraciones especiales" es algo que Taurek deja un poco vago, pero al menos parte de lo que tiene en mente es la posibilidad de que haya *deberes adquiridos* en tales casos, es decir, deberes que tienen los agentes morales como resultado de sus actos voluntarios o debido al lugar que ocupan en un arreglo institucional. Podemos ilustrar este punto de la siguiente manera. Supongamos que antes del derrumbe los mineros habían instruido a quienes estaban a cargo de las operaciones de rescate que, en caso de un derrumbe, todos los esfuerzos debían dirigirse a salvar al máximo número de mineros. Este acuerdo, suponiendo que se hiciera voluntariamente, impondría a quienes están a cargo de las operaciones de rescate el deber adquirido de salvar a los cincuenta en vez de al único y contaría como una "consideración especial" desde el punto de vista de Taurek, una consideración que inclinaría la balanza a favor de salvar a los cincuenta en vez de al que está solo. Sin embargo, inclinaría la balanza en esta dirección, no porque los cincuenta son cincuenta veces más que uno; lo haría porque todos entraron voluntariamente en el acuerdo en cuestión. Cuando no hay "consideraciones especiales" que favorezcan una opción más que la otra en casos de prevención, la posición de Taurek es que los números no cuentan. (Regresaremos al tema de las "consideraciones especiales" más adelante, en la sección XII.)

Sin embargo, ¿por qué los números no cuentan? En relación con casos como el de la mina, Taurek señala que "mi manera de pensar sobre (tales casos) consiste, esencialmente, en considerar seriamente qué perdería o sufriría esta única persona (por ejemplo, el minero que está solo) si yo no lo evitara (es decir, en este caso, su muerte), y en considerar la importancia de eso para él en relación con lo que perdería o sufriría cualquiera de los otros si yo no lo evitara. Esto refleja un rechazo a tomar seriamente en cuenta, en estas situaciones, la noción de la suma de las pérdidas por separado de dos personas".26 En otras palabras, la pérdida de la vida de un minero no puede agregarse a la pérdida de la vida de otro minero, y otro, y otro y así hasta llegar a algún total o suma de pérdidas o daños. Desde la perspectiva de Taurek, sólo existe la pérdida sufrida por este o aquel minero individual; no hay una "suma" de sus pérdidas separadas. Y es este hecho —el hecho de que tales pérdidas no pueden sumarse— lo que lleva a la conclusión, desde la perspectiva de Taurek, de que "los números no cuentan" en tales casos. Dado que no hay manera de sumar las pérdidas separadas de los individuos involucrados, no hay, consideraciones especiales aparte, ninguna razón para considerar que salvar la vida de cincuenta es preferible a salvar la vida de uno.

Taurek ofrece un ejemplo con el propósito de llevarnos a reconocer la razonabilidad de su posición. Debemos imaginarnos que si un total extraño acordara pasar por "un dolor de intensidad importante" me ahorraría un dolor menor. Es difícil imaginar cómo yo podría razonablemente conseguir su consentimiento. Ahora imaginemos que

introducimos muchas más personas que se ahorrarían dolores relativamente triviales si él acordara sufrir en nuestro lugar. Esto no cambia nada, desde la posición de Taurek.

> Si ninguno de nosotros puede darte una buena razón para que estés dispuesto a padecer un sufrimiento mayor de modo que él se ahorrara uno menor, entonces simplemente no hay ninguna buena razón por la cual debería pedírsete que sufrieras para que el grupo se lo ahorrara. Sufrir no es sumativo de esta manera. La incomodidad de cada miembro de un gran grupo de individuos que experimentan un dolor de cabeza leve no da como resultado que cualquiera experimente una migraña. En una situación de trueque como ésta debemos comparar tu dolor o tu pérdida, no con nuestro dolor total colectivo, cualquiera que se suponga que sea éste exactamente, sino con lo que sufriría o perdería *cada uno de nosotros.*27

Lo que dice Taurek sobre el dolor es correcto, pero no le agrega nada a su caso. *La suma de dolores triviales experimentados por muchos no daña a nadie*, mientras que el dolor que se te pide que soportes ("un dolor de intensidad importante") *prima facie* te dañará. Esto es lo que hace que el ejemplo del dolor sea radicalmente diferente del caso del derrumbe de la mina. En este último, a diferencia del ejemplo del dolor, no se nos está pidiendo que escojamos entre opciones en donde en una de ellas se dañará a un inocente y en las otras no; más bien, se nos pide que escojamos entre opciones en donde, *cualquiera* que escojamos dañará a algunos inocentes *y* los dañará de una manera *prima facie* comparable, a saber, causándoles la muerte. Entonces, ¿qué razones hay para un "rechazo a tomar seriamente en cuenta (en una situación como ésta) la noción de la suma de las pérdidas por separado de dos personas"? Uno puede ver qué razones hay cuando no todas las "pérdidas" involucran daños, como en el ejemplo de Taurek acerca del dolor, pero ¿cuándo todas las opciones van a implicar dañar al inocente en formas *prima facie* comparables? ¿Por qué no podemos inteligiblemente sumar los daños que van a resultar si, digamos, fuéramos a escoger la opción que provoca la muerte de cincuenta mineros? No queda claro que Taurek haya dado alguna razón en contra de la inteligibilidad de hacerlo.

Posiblemente Taurek piensa algo como lo siguiente: incluso si pudiéramos sumar daños o pérdidas, la suma *no daña a nadie*. Es decir, no hay un individuo que sea la suma, un compuesto, por así decirlo, de los cincuenta mineros individuales que serían dañados si escogiéramos la opción que causa la muerte de los cincuenta, un individuo que sufriera un daño cincuenta veces más grande que el daño sufrido por el minero solitario si escogiéramos la opción que resultara en su muerte. Sólo existen los cincuenta y un mineros individuales, y la pérdida que cada uno va a sufrir es una pérdida tan grande para ese individuo como la pérdida que sufriría cualquiera de los otros. "Dejar que los números cuenten", podría pensar Taurek, es suponer que existe este individuo agregado que va a sufrir cincuenta veces una pérdida tan grande como la del minero sólo. Sin embargo, dado que no existe tal individuo, no podemos dejar que los números cuenten, razón por la cual no deberíamos contarlos.

Si esto es lo que piensa Taurek, está confundido. Las pérdidas sumadas tienen sentido sin suponer que exista un individuo particular que ha perdido la suma total. Si Bert, Don y Charley han invertido todos en la agencia Chrysler y todos han perdido diversas sumas de dinero, no se desprende que tenga sentido el total de sus pérdidas sólo suponiendo que exista un cuarto individuo, un agregado de los tres, que ha perdido la suma total de sus pérdidas separadas. Sus pérdidas separadas pueden sumarse inteligiblemente sin suponer esto, así como el promedio de sus pérdidas totales pueden calcularse sin suponer que haya una quinta persona (la que ha perdido el promedio) en el horizonte. No hay ninguna razón por la cual el hecho de sumar daños deba ser diferente en este sentido. Podemos inteligiblemente preguntar cuánto han sido dañados Bert, Don y Charley por sus pérdidas financieras, y puede tener sentido afirmar que la suma de sus daños es igual a, o mayor o menor que, la suma de los daños de otros grupos de inversores, sin tener que suponer que existe algún otro individuo, el compuesto de los tres, que ha experimentado un daño agregado.

Tal vez Taurek podría conceder que es posible sumar daños de la manera sugerida pero negar que debamos hacerlo. La prohibición de hacer esto es un segundo hilo en su argumento, aunque es un hilo que no siempre se diferencia de su implicación de que no podemos. Su posición en este sentido es la siguiente: para tratar a todos los mineros por igual, debemos tener un interés por igual en la supervivencia de cada uno de ellos. Sin embargo, tener un interés igual por cada minero exige que no dejemos que los números cuenten. Si mi interés por la supervivencia del minero solo es igual a mi interés por cada uno de los cincuenta, entonces debo tratarlos a todos por igual; y tratarlos por igual exige que les dé a todos la misma posibilidad en la lotería de la supervivencia, por así decirlo, para lo cual, desde la posición de Taurek, debemos echar una moneda.

Este planteamiento es insatisfactorio por al menos tres razones diferentes. Primero, echar una moneda *sólo una vez* en estos casos evidentemente es no tratar por igual a todos los individuos afectados. Las probabilidades favorecen injustamente al minero solo contra los cincuenta. Para que el recurso de echar la moneda sea igualitario, uno debería echar la moneda al menos cincuenta veces, una *por cada uno* de los cincuenta mineros contra el minero solo. En efecto, tratar a todos los miembros del grupo de cincuenta *como si* constituyeran un solo individuo, que es lo que se estaría haciendo si permitiéramos que sólo se echara la moneda una vez para decidir su destino colectivo, es en sí radicalmente contradictorio con el mandato de Taurek de tomar seriamente sus pérdidas prospectivas *individuales*.

Segundo, las circunstancias del caso de la mina son tales que, incluso si echáramos la moneda para tratar a todos los involucrados equitativamente, no habría una manera razonable de llevar a cabo los resultados. Supongamos que, luego de que hemos echado la moneda cincuenta veces, los resultados son como lo predeciría la probabilidad. El

minero solitario gana 50% de los volados, mientras que veinticinco de los mineros restantes gana el resto. ¿Qué haríamos? La naturaleza del caso impide que salvemos a veinticinco sin matar al minero solo, y si fuéramos a salvar al minero solo sobre la base de que ganó 50% de los volados, no podríamos hacerlo sin tomar medidas que con toda seguridad matarán a los veinticinco mineros que le ganaron la competencia uno a uno al minero solitario. ¿Debemos volver a echar la moneda, jugándonos todo en el resultado: águila, se salva el minero solitario; sol, los otros mueren? Esta respuesta estaría abierta a las mismas objeciones que se levantaron en contra del acuerdo inicial. *No* se está tratando a todos los involucrados de manera igualitaria porque esto le da una ventaja injusta al minero solitario.

Tercero, es falso que al optar por salvar a los cincuenta en vez de al minero solitario no estemos tratando a los hombres atrapados igualitariamente cuando la igualdad del trato se interpreta en términos del principio de respeto. Cada uno de los mineros tiene derecho al mismo respeto que cada uno se merece como poseedor de valor inherente. Y esto es algo que logramos hacer, por razones que pronto se expondrán, salvando a los cincuenta a expensas del minero solo.

X
LOS PRINCIPIOS DE VIOLACIÓN MÍNIMA Y PEOR SITUACIÓN

Pese a la crítica interpuesta contra el enfoque de Taurek, su posición contiene un acierto importante. Una manera de decidir si es admisible dañar a inocentes y cuándo lo es, es la siguiente: debemos actuar de tal manera de minimizar el daño agregado total del inocente *(el principio de minimización del daño).* Entonces, cada vez que nos encontremos en una situación en la que todas las opciones disponibles van a producir algún daño a quienes son inocentes, debemos escoger la opción que dará como resultado la suma total menor de daño.

El principio de minimización del daño entra en conflicto con nuestras creencias consideradas. Imaginemos este caso de prevención. Podemos dañar radicalmente a A *o* podemos dañar a otros mil individuos de una manera modesta *o* podemos no hacer nada, en cuyo caso tanto A como los otros mil serán dañados como se describió. Supongamos que podemos poner valores numéricos a los daños en cuestión. El daño de A equivale a, digamos, -125; la suma de los mil, cada uno de los cuales será dañado a un valor de -1, es -1 000; y la suma de ambos, entonces es -1125. Todos son inocentes. ¿Qué alternativa deberíamos escoger? Si vamos a decidir estas cuestiones sobre la base recomendada por el principio de minimización del daño, lo que debemos hacer es dañar a A. Y esto parece bastante injusto. La calidad de su vida, después de todo, sería un desastre si escogiéramos esa opción, mientras que el bienestar de los otros, considerados como individuos, apenas se vería modestamente disminuido. Lo que debemos hacer es ahorrarle a A un gran daño repartiendo el daño por la vía de escoger la segunda opción.

Ahora bien, si eso es lo que debemos hacer, debemos rechazar el principio de minimización del daño. Sin embargo, puesto que apelar a nuestras creencias consideradas es controvertido, uno querría que se pudiera invalidar este principio sin tener que hacer dicha apelación. El argumento de Taurek en contra de la posibilidad de sumar los daños puede entenderse (no está claro que él lo entendiera de esa manera) como un intento de desestabilizar este principio sin apelar a nuestras intuiciones. Si los daños *no pueden* sumarse, entonces tenemos razones sólidas para rechazar el principio de minimización del daño.

Sin embargo, es posible rechazar este principio sin aceptar los argumentos de Taurek para hacerlo y sin meramente apelar a nuestras creencias consideradas. Las bases para rechazarlo se encontrarán despejando las implicaciones del principio de respeto y el postulado de valor inherente sobre el cual descansa. El principio de minimización del daño es un principio consecuencialista, un principio que prescribe que actuemos de tal modo que evitemos las peores consecuencias, en donde "las peores consecuencias" se entienden como la suma mayor del daño que se hace a todos los inocentes afectados por el resultado. Aceptar el principio de minimización del daño, entonces, es suponer que los

agentes o los pacientes morales *al fin y al cabo son meros receptáculos*, no de, digamos, placeres y dolores, sino de daños y beneficios, de modo que el daño que se hace a cualquier individuo particular puede ser más que compensado por la suma mayor de los daños que se les ahorra a los otros por este medio. El enfoque de derechos rechaza que se considere a los agentes y los pacientes morales de esta manera. Los individuos que tienen valor inherente *no deben verse como meros receptáculos de nada* y por tanto nunca podrán ser tratados de maneras que supongan que lo son. Tratarlos así es no tratarlos con el respeto que, como poseedores de valor inherente, se merecen como asunto de estricta justicia, un trato al que tienen un derecho moral básico. El error fundamental del principio de minimización del daño no es que éste suponga que los daños separados de diferentes individuos pueden sumarse (pueden, más allá de las objeciones en contrario de Taurek) *o* que tenga implicaciones que chocan con nuestras creencias consideradas (aunque lo hagan). Su error fundamental yace en suponer que los agentes y pacientes morales son meros receptáculos de valor, que no tienen ningún valor distintivo por derecho propio. *Ésta es la razón* por la cual este principio tiene implicaciones que no concuerdan con nuestras creencias consideradas.

Rechazar el principio de minimización del daño no es suficiente. Para que el enfoque de derechos pueda reclamar nuestro asentimiento racional, debe ser capaz de proporcionar orientación precisamente en aquellos casos en donde uno podría sentirse tentado a apoyarse en el principio de minimización del daño, es decir, casos de prevención en donde se nos exige, por ejemplo, que escojamos entre dañar a unos pocos o dañar a muchos inocentes. El enfoque de derechos reconoce dos principios que aplican en casos como éste, los cuales se derivan del principio de respeto. Preparar las bases para esta derivación exige que recordemos algunos de los resultados del análisis anterior del daño (véase la sección IV del cap. 3).

a) Daño comparable

En el análisis anterior se marcó una distinción entre los daños inducidos y los daños por privación. Los daños por privación niegan al individuo las oportunidades de hacer lo que le traerá satisfacción cuando está en el interés del individuo hacerlo. Los daños que son inducidos disminuyen la calidad de vida de un individuo, no sólo si o en tanto privan a ese individuo de oportunidades para su satisfacción, aunque usualmente lo hagan, sino porque directamente le restan bienestar general al individuo. Un sufrimiento que postra al individuo es el paradigma de un daño por inducción; los daños que son privaciones incluyen limitaciones en la autonomía propia. Cualquiera que sea la categoría, no todos los daños son iguales. Una muerte prematura, por ejemplo, es un daño *prima facie* mayor que una pérdida temporal de libertad, y es un daño *prima facie* mayor porque

indica una pérdida *prima facie* mayor. No obstante, los daños pueden ser desiguales no sólo cuando el mismo individuo es dañado de diferentes maneras; también pueden ser desiguales cuando diferentes individuos son dañados de la misma manera. La muerte prematura de una mujer en la plenitud de su vida es un daño *prima facie* mayor que la muerte de su madre senil. Aunque ambas pierdan la vida, la magnitud de la pérdida, y por lo tanto el daño, que sufre la mujer más joven es *prima facie* mayor.

La discusión anterior sobre el daño tiene la virtud de que nos permite hacer distinciones entre la magnitud o severidad de los daños. Otra virtud relacionada con la anterior es que nos permite dar contenido a la noción de daño comparable. Dos daños son comparables cuando le restan bienestar por igual a uno, dos o más individuos. Por ejemplo, episodios separados de sufrimiento de un cierto tipo e intensidad son daños comparables si provocan una disminución equivalente en el bienestar del mismo individuo en diferentes momentos, o en dos individuos diferentes en el mismo o en diferentes momentos. Y la muerte es un daño comparable si la pérdida de oportunidades que significa son equivalentes en los dos casos. Sin embargo, debido a la variabilidad de los individuos, algunas cosas que dañan a unos pueden no dañar a otros o no dañarlos igual. En el caso del dolor físico, por ejemplo, algunas personas pueden soportarlo más que otras, y algunas personas que sufren pueden con el tiempo llegar a ver esto como "una desgracia con suerte", mientras que otras ven sus vidas destrozadas como resultado. Por lo tanto, no podemos suponer automáticamente que los daños *prima facie* del mismo tipo van a constituir necesariamente un daño comparable en dos casos cualesquiera dados. Lo que *podemos* suponer es que existe la fuerte presunción de que lo harán. Es decir, en igualdad de circunstancias, es razonable suponer que daños similares tienen efectos similares; es decir, restan por igual bienestar al individuo y por tanto deben contarse como comparables. Además, existe un límite a cuánto daño sufrido por alguien puede atribuírsele moralmente a otros. Si un individuo ha adquirido la costumbre de caminar a través del campo del vecino en su camino al trabajo y yo compro el campo y lo cerco, y de ese modo lo obligo a que lo circunde, lo que a su vez lo obligará a levantarse más temprano y tomar un camino más largo al trabajo, entonces sin duda lo que yo hago le causa ciertas inconveniencias y, coincidimos, lo daña prima facie. Ahora, *qué tanto haga* de esta modesta inconveniencia es su asunto, no el mío. Si este tiempo extra lo lleva a distraerse, perder el sueño, divorciarse de su mujer e incendiar mi casa, y como consecuencia arruina su carrera y hasta pasa un tiempo en prisión, entonces es absurdo hacerme moralmente responsable *a mí* de las fuertes dosis de daño que le han llovido. Mi decisión de erigir una cerca está *causalmente* vinculada con su caída, y yo debo asumir la responsabilidad moral de haber tomado la decisión que tomé, pero de aquí no se desprende que yo deba ser considerado moralmente responsable de que él haya convertido un daño menor en uno de grandes dimensiones. Por lo tanto, cuando el

enfoque de derechos habla de dañar a individuos de maneras *prima facie* comparables y de que el agente debe asumir la responsabilidad del daño que hace, no implica que el agente deba asumir la responsabilidad de que, por propia voluntad, el otro haga de ese daño algo mayor de lo que es.

b) El principio de violación mínima

Al hacer uso de la noción de daño comparable, el enfoque de derechos puede formular dos principios a los que se puede apelar con el fin de tomar decisiones en casos preventivos. El primer principio *(el principio de minimización de la violación o principio de violación mínima)* establece lo siguiente: "Consideraciones especiales aparte, cuando debemos escoger entre violar los derechos de muchos inocentes o los derechos de unos pocos inocentes, y cuando cada individuo afectado será dañado de una manera *prima facie* comparable,28 debemos escoger violar los derechos de pocos en preferencia a violar los derechos de muchos".

Este principio se deriva del principio de respeto. Este último principio entraña que todos los agentes y pacientes morales son directamente merecedores del deber *prima facie* de no ser dañados (sección VI del cap. 5) y que todos aquellos a quienes se les debe este deber tienen una pretensión válida por igual, y por lo tanto un derecho moral *prima facie* por igual, a no ser dañados (sección IX del cap. 7). Ahora bien, *precisamente porque* este derecho es igual, el derecho de ningún individuo puede contar más que el derecho de otro cuando el daño que puede ocurrir es *prima facie* comparable. Por tanto, el derecho de A no puede contar más que el derecho de B o C o D. Sin embargo, cuando nos enfrentamos con la necesidad de escoger entre opciones, una de las cuales va a dañar a A, la otra a B, C y D y la tercera dañará a todos, y cuando el daño previsible para cada individuo es *prima facie* comparable, entonces los números cuentan. *Precisamente porque* cada uno cuenta por uno, nadie por más de uno, no podemos contar la violación de los derechos de B, C y D como si no fuera ni peor ni mejor que violar los derechos de A solo. Tres es más que uno, y cuando los cuatro individuos tienen un derecho *prima facie* igual a no ser dañados, cuando el daño que enfrentan es *prima facie* comparable y cuando no hay ninguna consideración especial a la vista, entonces, mostrar un respeto igual por los derechos iguales de los individuos involucrados exige que violemos el derecho de A (los pocos) en vez del derecho de muchos (B, C y D). Escoger que se violen los derechos de muchos en este caso sería violar un derecho igual tres veces (es decir, en el caso de tres individuos diferentes) cuando podríamos escoger violar tal derecho sólo una vez, y *eso* no puede ser consistente con mostrar igual respeto por los derechos iguales de todos los individuos involucrados.

Favorecer que se violen los derechos de los pocos de ninguna manera contraviene la

condición de que cada uno cuente por uno, nadie por más de uno; por el contrario, consideraciones especiales aparte, escoger que se violen los derechos de muchos en vez de los de pocos sería contar el derecho de A por más de uno, es decir, como si fuera igual a violar los derechos de tres individuos pertinentemente similares. Por consiguiente, debido a que no debemos permitir que ningún individuo tenga más voz que cualquier otro individuo pertinentemente similar en la determinación de lo que debería hacerse, lo que deberíamos hacer en los casos de prevención del tipo que estamos considerando es escoger que se violen los derechos de la menor cantidad de inocentes en vez de violar los derechos de la cantidad mayor. Y dado que esto es precisamente a lo que conmina el principio de violación mínima, este principio es derivable del principio de respeto.

Pueden anticiparse dos objeciones a esta derivación. Podría declararse que dado que el derecho de A es igual al de B y al de C y al de D, entonces, el derecho de A debe ser igual a los derechos de B, C y D tomados conjuntamente. Por lo tanto, discute esta objeción, escoger lo que dañará a A en preferencia a lo que dañaría a B, C y D no es dejar que cada uno cuente por uno, nadie por más de uno. La réplica a esta objeción de alguna manera evoca la crítica anterior lanzada contra Taurek. El punto esencial es simple. No hay ningún individuo agregado —ningún compuesto de B, C y D— que tenga el derecho a no ser dañado, y esto por la muy simple razón de que no hay individuos agregados en primer lugar. Sólo existen individuos separados, distintos —B, C, D— y cada uno de estos individuos tiene un derecho igual al derecho de A. Con lo que nos enfrentamos, entonces, es que la alternativa no es violar el derecho de A *o* violar el derecho igual de este individuo compuesto, sino violar el derecho de A o violar los derechos iguales de otros tres individuos separados y distintos. Tratar a los tres como uno —como si constituyeran un solo individuo conglomerado con el mismo derecho que A— no sólo no es obligatorio para darle sentido a la idea de que cada individuo tiene un derecho individual a no ser dañado, sino que también es contrario a la obligación de tratar a cada uno de los individuos afectados por igual.

La segunda objeción adopta un rumbo diferente. Ésta afirma que el principio de violación mínima se contrapone con el principio de respeto porque nos permite tratar a los pocos que son inocentes meramente como receptáculos, algo que el principio de respeto no toleraría. Dado que al escoger violar el derecho de A estaríamos evitando una suma mucho mayor de daños que caerían sobre B, C y D, se declara, permitir que el derecho de A sea violado es implicar que las pérdidas de A no son tan malas como esta suma, razón por la cual el derecho de A puede ser violado. Y esto, señala esta observación, es tratar a A como un mero receptáculo exactamente de la misma manera y por exactamente las mismas razones que A es tratado como un mero receptáculo de acuerdo con el principio de minimización del daño, un principio que, se argumentó más atrás, debe ser rechazado si uno acepta el principio de respeto. Entonces, si uno acepta el

principio de respeto, debe rechazar el principio de violación mínima.

Esta objeción confunde las consideraciones acerca de las consecuencias previsibles de actuar en conformidad con el principio de violación mínima con las bases del enfoque de derechos para aceptar este principio. Es verdad que la suma del daño que resultaría si se violan los derechos de los pocos inocentes en preferencia a los de los muchos inocentes es previsiblemente menos mala (es decir, constituye una suma agregada menor de daño) que aquella que resultaría si los derechos de los muchos fueran violados en preferencia a los de los pocos. Sin embargo, las razones para escoger la primera opción, de acuerdo con el enfoque de derechos, no es que las consecuencias agregadas de escoger esta opción serían mejores (es decir, menos malas); esto *sería* ver a los individuos involucrados como meros receptáculos. La razón que da el enfoque de derechos para escoger que se violen los derechos de los pocos es que esto es lo que debemos hacer si vamos a mostrar un respeto igual por el valor inherente igual *y* los derechos *prima facie* iguales de los individuos involucrados. En una palabra, no son las consecuencias agregadas para todos los afectados por el resultado lo que importa, es el respeto por la igualdad de todos los individuos involucrados.

El principio de violación mínima aclara por qué, según el enfoque de derechos, debemos actuar para salvar a los cincuenta mineros en vez de al que está solo. Las discusiones anteriores de ese ejemplo tácitamente suponen que el daño que sufriría cada uno de los mineros, si muriera, es comparable con el daño que sufriría cualquier otro minero. Ésta es una presunción razonable, dado que sus pérdidas son *prima facie* comparables. Suponiendo todo esto, y suponiendo que no haya ninguna consideración especial a la vista, el principio de violación mínima exige que se haga lo que deba hacerse para salvar a los que son muchos, incluso si esto significa violar los derechos de los que son pocos. Y exige esto no porque la suma de daños que resultaría de esta elección sería menos mala que si escogiéramos la otra; exige esto porque ésta es la elección que debemos hacer si vamos a mostrar un respeto igual por el valor inherente de los individuos involucrados y vamos a contar sus derechos iguales por igual.

c) El principio de peor situación

La diferencia fundamental entre el enfoque de derechos y el principio de minimización del daño se ve más claramente cuando pasamos a considerar los casos de prevención en donde los daños no son comparables. Recuerden el caso de prevención anterior en el que se nos pide que escojamos entre dañar a A de forma muy severa (-125) o dañar moderadamente a mil individuos (-1 cada uno) o no hacer nada. Si la única consideración relevante para decidir en estos casos fuera minimizar el número de derechos que se violan, entonces lo que deberíamos hacer es dañar a A, puesto que un individuo es

menos que mil y menos que mil uno. Sin embargo, el principio de violación mínima no nos conmina *simplemente* a minimizar el número de derechos que se violan, nos conmina a hacer esto bajo el supuesto de que, consideraciones especiales aparte, los daños enfrentados por todos los inocentes *sean prima facie comparables.* Sin embargo, en el ejemplo recién dado, los daños no son *prima facie* comparables. El daño que enfrenta A excede en gran medida el daño enfrentado por cada uno de los mil, y la suma de daños que sobrevendrían a los mil no daña a nadie individualmente y por tanto no puede constituirse como un daño comparable con (o más que comparable con) el daño que caería sobre A. El principio de minimización del daño obligaría a escoger la opción que daña a A. El principio de violación mínima, dado que aplica *sólo* en casos de prevención en donde los daños son *prima facie* comparables, no puede aplicarse en casos como éste, en donde el daño que enfrentan todos los inocentes no es *prima facie* comparable. Por lo tanto, el enfoque de derechos necesita un segundo principio, distinto del principio de violación mínima pero consistente con él y que sea distinto del principio de minimización del daño pero no reducible a él. El siguiente principio *(el principio de peor situación)* cumple con estas condiciones. (La siguiente formulación se da en términos de "los derechos de los muchos" y "los derechos de los pocos". Sin embargo, la diferencia numérica [los pocos, los muchos] no es esencial en el principio de peor situación; éste aplica en los casos en los que tenemos que escoger entre dañar a un inocente *o* dañar a otro. Tales casos se considerarán en la siguiente sección. También aplica cuando actuamos para impedir que a nosotros mismos se nos ponga en peor situación. Sobre esto, véase la sección I del cap. 9.)

> Consideraciones especiales aparte, cuando debemos decidir entre violar los derechos de muchos o los derechos de pocos que son inocentes, y cuando el daño que enfrentarían los pocos supusiera que fueran puestos en una peor situación de aquella en la que se pondría a cualquiera de los muchos inocentes si se escogiera la otra opción, entonces debemos violar los derechos de los muchos.

A diferencia del principio de violación mínima, el principio de peor situación aplica al tipo de caso de prevención ilustrado por el ejemplo que ocupamos, y a diferencia del principio de minimización del daño, el principio de peor situación no aprobaría que se violaran los derechos de A porque hacerlo traería una suma menor de daño. El principio de peor situación aprueba que se violen los derechos de los mil aun cuando cada uno es inocente y aun cuando, al violar sus derechos individuales, violamos el derecho de mil individuos inocentes a no ser dañados en preferencia a violar el derecho de un individuo. En pocas palabras, en este tipo de casos, los números no cuentan.

El principio de peor situación, al igual que el principio de violación mínima es derivable del principio de respeto. Observen primero que el principio de respeto no puede permitir que se dañe a A sobre la base de que a los mil se les ahorrará *una cantidad total mayor* de daño. Suponer que el daño que se hace a A pueda ser justificado de esta

manera es tratar a A como un mero receptáculo, es decir, suponer que la pérdida de A puede ser compensada por la suma de las pérdidas de los otros. El principio de respeto no va a permitir esto. Si vamos a tratar a A con el respeto que A se merece como asunto de estricta justicia, no podemos simplemente sumar las pérdidas de A y luego compararlas con la suma total de las pérdidas de los mil excepto al precio de ignorar el tipo distintivo de valor (valor inherente) que tiene A. La forma de abordar la toma de decisión avalada por el principio de minimización del daño es rechazada por el principio de respeto. La apelación al principio de respeto no va a justificar que se escoja una opción que pone a los pocos individuos involucrados en peor situación de la que pondría a cualquier otro individuo involucrado si se escogiera cualquier otra opción.

La apelación al principio de respeto justifica que se violen los derechos de muchos en los casos de prevención del tipo que nos ocupa. Esto se ve al considerar un caso simple primero. Decir que dos individuos, M y N, tienen un derecho igual a no ser dañados, con base en el respeto igual que a cada uno se le debe, no implica que todos y cada uno de los daños que cualquiera de los dos pueda sufrir sea igualmente dañino. En igualdad de circunstancias, la muerte de M es un daño mayor que la migraña de N. Por lo tanto, si vamos a mostrar el mismo respeto por el valor y los derechos de los individuos, no podemos contar un daño menor de N como equivalente o mayor a un daño mayor de M. Para mostrar un respeto igual por los derechos iguales de los dos, uno debe contar sus daños iguales de manera equivalente, no sus daños desiguales de manera equivalente. En circunstancias iguales en los casos de prevención, esta exigencia entraña que el derecho de M sobrepase al de N siempre que el daño hecho a M al escogerse esta opción fuera mayor de lo que sería el daño hecho a N si se escogiera la otra. Evaluar el asunto de otra manera —echar un volado o violar el derecho de M— sería darle a N *más* de lo que N se merece. *Precisamente porque* M y N son *iguales* en valor inherente, *porque* los dos tienen un derecho *prima facie igual* a no ser dañados y *porque* el daño que enfrenta M es *mayor* que el daño que enfrenta N, un respeto igual por los dos exige que no escojamos violar el derecho de M sino que escojamos violar el derecho de N en su lugar.

Ahora bien, sumar números no hace ninguna diferencia en un caso como éste. Si, como en nuestro ejemplo anterior, se pondría a A en peor situación que a cualquiera de los mil individuos si escogiéramos hacerle daño a A y ahorrárselo a los otros, entonces sumar los daños de los otros no puede hacer ninguna diferencia. *Nadie más* es dañado por sumar los daños de los mil; es decir, no existe ningún individuo agregado cuyo daño pueda valorarse en -1 000 y que pueda verse como poseedor de un derecho a no ser dañado que justificadamente sobrepase el de A. Sólo están los mil, cada uno de los cuales será dañado menos de lo que será A y ninguno de los cuales será puesto en una peor situación de la que se pondría a A si escogiéramos dañar a A. Entonces, para *cada uno* de los mil, el derecho de A sobrepasa el suyo, así como, en el párrafo anterior, el

derecho de M justificadamente sobrepasa el derecho de N. *Es la magnitud del daño que se le hace a A y a cada miembro individual de los mil, no la suma del daño de A comparada con la suma del daño de los mil lo que determina los derechos de quienes sobrepasan a los de los otros*. Dado, *ex hipothesi*, que el daño que se hace a A sería mayor que el de cualquier otro individuo involucrado y pondría a A en peor situación que a cualquiera de ellos, el respeto por los derechos y el valor iguales de todos los involucrados exige que se violen los derechos de los que son muchos en vez de los derechos del individuo solo. En ausencia de consideraciones especiales, y suponiendo que se pondría a los pocos que son inocentes en una peor situación que a cualquiera de los muchos que son inocentes si escogiéramos violar los derechos de los pocos, el principio de respeto exige que violemos los derechos de los que son muchos. Y dado que esto es lo que exige el principio de peor situación, este principio es derivable del principio de respeto.

Una objeción a esta derivación y a la derivación anterior del principio de violación mínima argumenta que el enfoque de derechos es inconsistente. Por un lado, el enfoque de derechos niega la relevancia moral de las consecuencias, como lo atestiguan su ataque constante al utilitarismo y su rechazo al principio de minimización del daño; y, aun así, por el otro lado, se apoya en la noción de daño comparable e invoca consideraciones sobre quién será más dañado, como atestiguan sus principios de violación mínima y peor situación. Y esto, señala esta objeción, es inconsistente.

Esta objeción es producto de una confusión. Lo que niega el enfoque de derechos es que la corrección y la incorrección morales puedan determinarse *meramente* estableciendo qué acto alternativo o, como en el caso del utilitarismo de la regla, la adopción de qué reglas, traerá "las mejores" consecuencias agregadas para todos los afectados por el resultado, incluso aunque "las mejores" consecuencias sean "las menos malas", como sucede de acuerdo con el principio de minimización del daño. El enfoque de derechos rechaza todas y cada una de las teorías consecuencialistas porque todas y cada una suponen que las consecuencias y sólo las consecuencias determinan qué es correcto e incorrecto y qué es un deber, moralmente hablando (véase antes, sección V del cap. 4). No obstante, el enfoque de derechos no sostiene que las consideraciones respecto de las consecuencias sean *moralmente irrelevantes;* en particular, no afirma que podamos prescindir de tales consideraciones en la determinación de *cuánto* serán dañados los que están directamente involucrados. Sin embargo, insistir en la relevancia de tales consideraciones no es lo mismo que (ni implica) creer que las consecuencias *agregadas* para todos los afectados por el resultado determinen qué es correcto o incorrecto o qué es un deber moral. Las consecuencias son relevantes porque no podemos fijar la magnitud del daño para los que están directamente involucrados sin poner atención en ellas. Incluso así, la relevancia moral de estas consecuencias depende

de los principios morales cuya validez *no* se defiende sobre la base de que su adopción traerá las mejores consecuencias para todos los afectados por el resultado (el utilitarismo) o para aquellos individuos que entran en determinados acuerdos (egoísmo racional). La validez del principio de respeto y aquellos principios que se derivan de éste —el principio de daño (sección IX del cap. 7) y los principios de violación mínima y peor situación (sección X)— se apoyan en el postulado de valor inherente, *no* en el principio de utilidad *o* en los acuerdos alcanzados por egoístas racionales *o* en cualquier otro principio ético consecuencialista. De hecho, insistir, como lo hace el enfoque de derechos, en que las consideraciones sobre *cuánto* será dañado *cada uno* de los directamente involucrados son consideraciones *relevantes* en los casos de prevención es precisamente lo que uno esperaría y debería exigir de un enfoque que defiende *los derechos iguales de los individuos* involucrados. ¿De qué otra forma vamos a mostrar un respeto igual por cada uno de estos individuos si no es considerando cómo se sitúa su derecho *individual prima facie* a no ser dañado en relación con el derecho *prima facie* igual de los otros individuos involucrados? ¿Y cómo vamos a determinar esto sin considerar cuáles de esos otros individuos directamente involucrados serán dañados, cuánto será dañado cada uno, etc.? Insistir en la relevancia de estas consideraciones es simplemente insistir en la necesidad de tratar a todos los que están directamente involucrados con el respeto igual que se merecen. Lo que no debemos hacer —lo que sería contrario a la letra y el espíritu del enfoque de derechos— es aprobar que se violen los derechos de un individuo *meramente* sobre la base de que esto traerá el mejor balance agregado entre bienes y males para todos los afectados por el resultado. Esto sería autorizar que se trate a quienes tienen valor inherente meramente como medios para una meta colectiva, y esto está prohibido en el enfoque de derechos, dado que es tratar a quienes detentan derechos como si fueran meros receptáculos. El enfoque de derechos puede estar equivocado —y sólo objeciones futuras podrán decidir esto— pero ciertamente no está equivocado por ser inconsistente, al menos no por las razones alegadas.

El enfoque de derechos es antagónico con el utilitarismo, incluso con aquellos utilitaristas, como Mill, que no rechazan la apelación a los derechos morales; en algunos aspectos, coincide con la posición de Taurek, en especial en negar la validez del principio de minimización del daño. Sin embargo, uno puede negar la validez de ese principio sin negar que los daños puedan sumarse y sin negar que "los números" nunca cuenten. Los principios de violación mínima y peor situación proporcionan una base alternativa a la posición de Taurek para negar el principio de minimización del daño y la inclinación utilitarista en general con la cual ese principio es naturalmente aliado,29 una alternativa que es decididamente no utilitarista y sólo erróneamente puede ser considerada consecuencialista. Es más, estos principios, por las razones dadas más arriba, no son principios independientes ni están desvinculados; no son "axiomas morales

autoevidentes" ni "leyes morales autoevidentes" ni "absolutos morales autoevidentes". Son principios que pueden derivarse de un principio aún más fundamental (el principio de respeto), un principio que puede defenderse por medio de argumentos más que por medio de apelaciones a lo que podría declararse que es "autoevidente". Ninguno de estos principios, incluidos los principios de violación mínima y peor situación, son recursos *ad hoc* hechos a medida para ajustarse a una serie de creencias consideradas favorecidas. Discutir el enfoque de derechos sólo sobre estas bases sería tan injusto como infundado.

XI
POR QUÉ NO CUENTAN LOS EFECTOS COLATERALES

El enfoque de derechos niega categóricamente que los efectos colaterales sean consideraciones relevantes para determinar cuándo es justificable violar el derecho del inocente a no ser dañado. Al negar la relevancia moral de los efectos colaterales, el enfoque de derechos difiere de manera fundamental de todas las teorías consecuencialistas. Para los utilitaristas del acto, por ejemplo, que sea incorrecto matar o dañar a un individuo inocente debe depender de las consecuencias, no sólo para el individuo que muere, sino para todos los afectados por el resultado (véase la sección II del cap. 6). Dado que los efectos colaterales de cualquier acción dada (es decir, cómo son afectados por el resultado otros que no están directamente involucrados) *son* parte de las consecuencias de la acción, los efectos colaterales son importantes para evaluar moralmente una acción, de acuerdo con el utilitarismo del acto, y son tan relevantes como los efectos que tiene la acción sobre los individuos directamente involucrados. Dado que cada uno cuenta por uno, nadie por más de uno, los individuos directamente involucrados no tienen ninguna posición moral privilegiada dentro de la teoría utilitarista. Y esto es así, más allá del tipo de teoría utilitarista del acto de que se trate (por ejemplo, utilitarismo hedonista, utilitarismo de preferencia, etcétera).

El enfoque de derechos no va a permitir esto. Suponer que podemos justificar que se dañe a un individuo inocente meramente sumando las consecuencias para todos los afectados por el resultado es tratar a esos individuos como si fueran un receptáculo y por tanto es contrario al respeto que, como poseedores de valor inherente, se merecen como asunto de estricta justicia. Si su derecho a no ser dañado va a violarse, no puede violarse meramente sobre la base de que es necesario hacerlo para producir las óptimas consecuencias para todos. Es por esto que la *secrecía* de matar a un agente moral no hace ninguna diferencia en su justificación para el enfoque de derechos, aunque sí para los utilitaristas del acto.

La diferencia radical entre el enfoque de derechos y las teorías consecuencialistas (por ejemplo, el utilitarismo del acto) puede ilustrarse de la siguiente manera. Imaginemos que estamos en una situación en la que debemos escoger entre hacer algo que va a dañar a un individuo inocente, A, y hacer algo que va a dañar a otro individuo inocente, B. Imaginemos además que si escogiéramos la primera opción A sería dañado *mucho* más severamente de lo que sería dañado B si escogiéramos la última opción. Supongamos que A quedaría paralizado para toda la vida y B por un día. E imaginemos, finalmente, que sucede que hay partes interesadas en el caso de B, pero no en el de A; es decir, que hay individuos a los que les importa lo que le pase a B, pero ninguno a quien le importe A, de modo que si se escogiera hacer lo que dañará a B, a estas partes interesadas no les gustaría. ¿Cómo vamos a decidir qué debemos hacer? Con base en el utilitarismo del

acto, no podemos ignorar los efectos colaterales que dañar a A tendría en estas partes interesadas; por el contrario, debemos considerar sus intereses y contarlos equitativamente. Concedido todo eso, bien podría ser que cuando *todas* las consecuencias se cuentan y pesan, la *suma* de las consecuencias que resultarían de escoger hacer algo que dañe a A podría ser menos mala que la suma resultante de escoger dañar a B. Y si eso fuera cierto, dañar a A es lo que deberíamos hacer, según el utilitarismo del acto.

El enfoque de derechos no va a permitir esto. Si, como suponemos, el daño que se le hace a A lo pone en una peor situación que B, entonces, consideraciones especiales aparte, sería incorrecto violar el derecho de A a no ser dañado. La *suma* de daños de los otros no daña a nadie de una manera comparable a la manera en que A sería dañado, y suponer que el daño de A podría justificarse totalizando los daños de B y de los interesados en B es ver a A como un mero receptáculo, algo que, según el enfoque de derechos, no es. En general, cuando debemos escoger entre diferentes opciones, todas las cuales les causarían daño a algunos que son inocentes y una de las cuales pondría a un individuo en una peor situación que los otros, entonces, consideraciones especiales aparte, no debemos escoger esta última opción. Esto es lo que exige el principio de peor situación cuando se aplica a casos en donde debemos escoger a cuál de dos individuos dañar.

Cuando se entiende adecuadamente, es el enfoque de derechos, no el utilitarismo, el que proporciona la base filosófica para objetar con base en principios las peores formas de prejuicio moral, tales como el racismo. En su forma paradigmática, los prejuicios morales consisten en suponer que colocar a determinados individuos en una peor situación que a otros puede justificarse apelando a los efectos colaterales; por ejemplo, a los intereses de otros afectados por el resultado. El racista, por ejemplo, está más que dispuesto a permitir que se ponga a los negros en peor situación porque a *él* y su ralea les gustan más los blancos que los negros. Puesto que, según la teoría utilitarista, los placeres, preferencias, etc., de los racistas cuentan *y* deben ser contados equitativamente, y debido, según esta teoría, a que debemos tratar de provocar el mejor resultado agregado, el utilitarismo no es *en principio* inhóspito al racismo. El enfoque de derechos bloquea su entrada. Éste no permitirá que el balance agregado entre bienes y males para todos los afectados por el resultado justifique que se dañe a nadie, menos aún que se ponga a cualquier individuo en una peor situación que a otros. Dejemos que los racistas sumen sus ganancias y pérdidas colectivas todo lo que quieran; eso no los va a llevar demasiado lejos en justificar lo que le hagan a los miembros individuales del grupo victimado cuando a estos individuos se les pone en peor situación que a cualquier otro individuo afectado por el resultado.

Lo mismo es verdad del especismo. Los daños que se les hacen a los animales no

pueden justificarse apelando al balance agregado óptimo entre bienes y males obtenidos por otros. Suponer lo contrario es suponer que los animales que, como individuos, son puestos en una peor situación pueden ver sus daños, inducidos o por privaciones, moralmente compensados por medio de la suma de bienes y males que otros obtienen o evitan. Y esto es algo que no puede hacerse a no ser que se vea a estos animales como meros receptáculos, un supuesto erróneo según el enfoque de derechos y el postulado de valor inherente en el que se apoya. Así, sí tenemos, según el enfoque de derechos, la base que no tienen los utilitaristas (véase la sección IV del cap. 6) para protestar contra, por ejemplo, quienes usarían animales en investigación terminal, pero no humanos, cuando la muerte que se provoca a estos animales significa una pérdida mayor y por tanto un daño mayor del que significaría en el caso de algunos humanos que podrían ser usados en su lugar. Pues la magnitud del daño que es la muerte está en función del número y la variedad de oportunidades de satisfacción que ésta extingue, y no hay ningún fundamento creíble para declarar que la muerte de un animal adulto normal no es una pérdida mayor, y por tanto un daño mayor, que la muerte de un ser humano retardado, menos consciente, alguien que posee menos deseos, menos competencia para actuar intencionalmente y cuenta con una menor capacidad de interacción con los otros o con el entorno en general. Los utilitaristas, puesto que insisten en la relevancia de los efectos colaterales, implican que es permisible violar los derechos de los animales en vez de los de los humanos en esos casos si las consecuencias agregadas totales para todos los afectados por el resultado fueran mejores que aquellas que resultarían si se violaran los derechos de los seres humanos. Siendo así, los utilitaristas no pueden interponer una queja moral, que se justifique haciendo referencia al principio de utilidad, contra usar a los animales en la investigación, a no ser que estén en posesión de hechos que muestren que el uso de los animales no es óptimo en conjunto. Significativamente, los utilitaristas no cuentan con los hechos relevantes (véase antes, la sección IV del cap. 6; el argumento presentado allí, que aplica al fundamento utilitarista para la obligatoriedad del vegetarianismo, aplica con igual contundencia al tema del uso de los animales en la ciencia).

El enfoque de derechos no necesita estos hechos para interponer su protesta moral en contra de prácticas especistas. No es el balance *agregado* entre bienes y males para todos los afectados por el resultado lo que es decisivo; es la magnitud del daño que se les hace a los individuos directamente involucrados. Consideraciones especiales aparte, persistir en el uso de animales en la investigación terminal, cuando la magnitud del daño que significa la muerte para ellos es mayor de lo que sería para un ser humano retardado, *es* especista e irónicamente es una variedad de especismo que podría ser sustentada por la propia teoría a la que se ha recurrido para denunciar este prejuicio, a saber, el utilitarismo. No obstante, en caso de que se piense que la posición del enfoque de

derechos sobre el uso de los animales y los seres humanos en la investigación terminal o de otro tipo es una invitación a comenzar a usar a seres humanos menos afortunados en lugar de animales, que quede claro que el uso de seres humanos, al igual que el uso de animales, *no puede defenderse meramente apelando a las consecuencias agregadas*. Como pacientes morales, estos seres humanos deben ser protegidos exactamente por los mismos principios que aplican en nuestro trato con todos los que son inocentes.

El atractivo inicial del utilitarismo como teoría moral sobre la cual descansa el llamado a un mejor trato a los animales se observó en un contexto anterior (sección II del cap. 6). Puesto que los animales son sintientes (es decir, pueden experimentar placer y dolor) y puesto que no sólo tienen preferencias sino que pueden actuar con base en sus preferencias, cualquier enfoque que sostenga que los placeres o dolores, o la satisfacción o frustración de preferencias, importan moralmente está destinado a parecer atractivo para quienes buscan una base moral para el movimiento en pos de los derechos animales. En especial, puesto que se hace sufrir a los animales en la prosecución de propósitos humanos —en nombre de una producción granjera industrial "eficiente", por ejemplo, o en busca de conocimiento científico— el mandato utilitarista de que se cuente su sufrimiento *y* se cuente equitativamente debe tocar una fibra moral sensible. Sin embargo, el utilitarismo no es aquella teoría que podría haber sugerido la recepción inicial del movimiento por los derechos de los animales. No proporciona ninguna base para los derechos de los animales y en cambio contiene dentro de sí las bases para perpetuar las prácticas especistas mismas que se suponía debía derrocar. Garantizar los fundamentos filosóficos de los derechos de los animales exige abandonar el utilitarismo.

XII
RESPUESTAS A MÁS OBJECIONES

Pueden anticiparse tres críticas importantes. Primero, una crítica podría objetar que el enfoque de derechos tiene implicaciones que chocan con nuestras creencias consideradas. Imaginemos que A es un total extraño y B es un familiar o amigo. E imaginemos que debes escoger entre hacer algo que dañaría a A o hacer algo que dañaría a B o no hacer nada, en cuyo caso ambos serían dañados. Supongamos que el daño que enfrenta A es de una magnitud ligeramente mayor que el daño que enfrenta B, aunque ambos daños son importantes. Entonces, el enfoque de derechos, podría declararse, implica que tú debes actuar para ahorrarle el daño al extraño a expensas de tu ser querido. Y eso es contraintuitivo.

Ahora bien, ese resultado es contraintuitivo y cualquier enfoque haría bien en evitarlo, pero es crucial evitarlo por las razones correctas. En particular, apelar a los efectos colaterales es nuevamente inadecuado. Sería un error argumentar de la siguiente manera: la razón por la cual no deberías dañar a tu ser querido es porque, si lo haces, la suma de su daño más el daño que caería sobre ti (por ejemplo, tu angustia, duda y culpa) si escogieras dañarlo a él sería mayor que la suma del daño que resultaría si escogieras dañar al extraño. Sería un error tomar la decisión en este caso motivado por estas consideraciones porque *1)* sería tratar a las partes involucradas —el extraño, tu persona querida y tú mismo— como si todos fueran meros receptáculos de valor y porque *2)* dejar que cuenten los efectos colaterales en este caso abriría la puerta a dejar que cuenten en *cualquier* caso en el que otros tengan un interés en el resultado. Y eso sería permitir que *cualquier* tercera parte interesada sumara sus pérdidas a las pérdidas de quien quiera y luego apelara a este mayor agregado para justificar que pusiera a quien no quiere en una peor situación. Esto le daría al racista y al fanático, por ejemplo, la entrada que necesita para justificar su racismo y su fanatismo.

Una opción a este planteamiento agregativo es ver los vínculos morales entre los miembros de una familia y amigos como *consideraciones especiales* que justificablemente pueden sobreponerse a la obligatoriedad de aplicar los principios de violación mínima y peor situación que habría en otras circunstancias. Aquí no se trata de una teoría que esté dando manotazos de ahogado para salvarse a sí misma. Es absurdo suponer que la razón por la cual tengo obligaciones especiales con mi esposa, hijos u otros miembros de mi familia y amigos son los efectos colaterales benéficos que esto tendría para otros, menos aún los que tendría para con la sociedad en general. Yo me ubico en una relación moral especial con mis amigos y mi familia porque tengo una relación personal especial con ellos y aunque ninguna relación encaja perfectamente con el modelo de un contrato explícito (es decir, yo de hecho no me siento y redacto los términos de nuestra relación), la relación entre las personas queridas no es totalmente

diferente de los acuerdos contractuales tampoco. Al igual que los contratos, las relaciones entre seres queridos se construyen sobre la confianza mutua, la interdependencia y la realización de actos mutuamente beneficiosos. Normalmente, son las personas más cercanas a nosotros a quienes estamos en posición de ayudar o dañar más, y ellos a nosotros. Por lo tanto, sería moralmente ocioso exigir que suspendiéramos los vínculos morales que caracterizan esas relaciones cada vez que un individuo que se sitúa *fuera* de estas relaciones quedara en una situación ligeramente peor si decidimos evitar el daño a alguien que ocupa una posición *dentro* de esas relaciones, por ejemplo, un amigo. Decir esto no es decir que no pueda haber circunstancias en las cuales debamos estar dispuestos a hacer algo que dañaría a un ser querido para evitar que el daño caiga sobre un extraño. Si la magnitud de los daños en cuestión varía mucho (digamos que es una cuestión de impedir la muerte de un extraño o una herida menor a un amigo), entonces debería dejarse de lado la lealtad con el amigo (es decir ese tipo de consideración especial) y respetarse la aplicación normal del principio de peor situación. Si nuestro amigo no entendiera esto y protestara que los deberes con los amigos sobrepasan *todo lo demás*, entonces uno haría bien en buscar amigos en otro lado. El tema obviamente admite grados indefinidos y en algunos casos lleva a pensar si no sería más razonable esperar una regla blindada a prueba de excepciones sobre la cual basarlos. El enfoque de derechos no tiene semejante regla, y en esto comparte sus limitaciones con todas las teorías que compiten por nuestra aceptación informada. Sin embargo, habiendo dicho esto, el punto central persiste: las relaciones entre los amigos y los seres queridos *son* especiales y por tanto deberían figurar entre las "consideraciones especiales" que pueden válidamente suspender la aplicación normal de los principios de violación mínima y peor situación. Por esta razón estamos justificados, al menos en la mayoría de los casos, en ahorrarles un daño significativo a nuestros amigos incluso cuando hacerlo pondría en peor situación a un extraño. La justificación de que actuemos de esta manera no se determina sumando las pérdidas de nuestros amigos y las nuestras.

Estos señalamientos sobre los deberes adquiridos proporcionan la oportunidad para resolver un tema que surgió de pasada en un contexto anterior (sección III). El tema concierne a cuándo, y si sí, cómo, debe decidirse la validez de deberes adquiridos putativos y sus derechos correlativos. La posición del enfoque de derechos es como sigue. Aquellos que alcanzan acuerdos voluntarios injustos o toman parte en una institución injusta (por ejemplo, el comercio de esclavos) no adquieren deberes; tampoco se adquieren derechos morales como resultado de la participación voluntaria en una institución semejante o como resultado de los acuerdos establecidos por quienes perpetúan la institución. Como los que son afectados por estos acuerdos y la institución (en este caso, los esclavos) no son tratados con el respeto que se merecen, de acuerdo con el enfoque de derechos, la institución es injusta y los deberes y derechos putativos

adquiridos por quienes la perpetúan carecen de validez moral. Al carecer de esta validación, no califican como consideraciones morales válidas que justificarían la suspensión de la aplicación normal de los principios de violación mínima y peor situación. Si las alternativas que enfrenta un comerciante de esclavos en un caso de prevención fueran dañar significativamente a un esclavo o dañar menos a un colega comerciante, la apelación a cualquier "contrato" establecido entre los comerciantes de esclavos como constituyentes de una "consideración especial" no podría reclamarse como válida en este caso. Dado que la institución de la cual forma parte el contrato es completamente injusta, el contrato no tiene ningún estatus moral válido. Entonces, según el enfoque de derechos, la apelación a deberes adquiridos *puede* tener un papel legítimo en la determinación de lo que debería hacerse *si y sólo si* estos deberes putativos califican como deberes válidos, y éstos son los deberes que cumplen con las condiciones del trato justo especificado por el principio de respeto. *Si* estas condiciones se cumplen, *entonces* los actos voluntarios propios y el lugar que uno ocupa en una institución son la base para adquirir deberes y derechos. Por tanto, una promesa que se hace voluntariamente crea tanto el deber adquirido en el prometedor de cumplir su promesa como el derecho correlativo de reclamar que se le cumpla en aquel a quien se le hizo la promesa, si los que establecieron el acuerdo y los afectados por él son tratados con el respeto que se merecen. En otras palabras, uno no tiene ningún deber moral de hacer algo que viole los derechos de otros, incluso si ha prometido hacerlo, y aquel a quien se le ha hecho la promesa no ha adquirido ningún derecho moral a exigir que se cumpla (como, por ejemplo, en el caso del "contrato" de un asesino profesional para matar a un fiscal especial plenamente consciente del bien público). Sólo cuando los acuerdos establecidos como resultado de una promesa o un contrato satisfacen el principio de respeto, adquieren los participantes deberes morales y los derechos morales correlativos. Cuando se cumple esa condición, los derechos y deberes son validados. Así es como se valida el deber de mantener una promesa, por ejemplo, de acuerdo con el enfoque de derechos (véase la sección III).

La exigencia de que los actos voluntarios y las instituciones se ajusten al principio de respeto para que den lugar a deberes morales válidos y sus derechos correlativos explica por qué, según el enfoque de derechos, todos los intentos de basar la moralidad en acuerdos establecidos por individuos que actúan con intereses propios (por ejemplo, el egoísmo racional de Narveson o el contractualismo rawlsiano) *han mostrado* ser deficientes. Los acuerdos o contratos son moralmente válidos, de acuerdo con el enfoque de derechos, si y sólo si satisfacen la condición de un trato justo, como lo especifica el principio de respeto, y la validez de ese principio no es en sí misma dependiente de quién establezca qué acuerdos o qué condiciones los alcancen (por ejemplo, desde atrás del velo de la ignorancia). Para expresar el punto de otra manera, *la validez moral de los acuerdos o contratos que se establecen debe mostrarse apelando a un principio que no*

sea en sí producto del contrato o acuerdo. De esta manera, se rastrea hasta su fuente definitiva la exclusión arbitraria de pacientes morales de entre aquellos a quienes se les deben deberes directos —incluidos los deberes no adquiridos de un trato justo, una exclusión que caracteriza a todas las teorías contractualistas (sección VI del cap. 5)—. Pues dado que, desde tales enfoques, los principios de un trato justo son en sí el "resultado" del contrato, y dado que sólo a quienes son capaces de establecer contratos se les debe "estricta" justicia, estas teorías implican que quienes son incapaces de establecer contratos pueden ser excluidos de forma no arbitraria de aquellos a quienes se les debe estricta justicia. Así, se excluye a los pacientes morales, ya sean humanos o animales. El enfoque de derechos niega esto. La validez del principio de respeto, como principio de trato justo, es independiente de consideraciones contractuales y el alcance de este principio incluye a quienes pueden ser vistos razonablemente como poseedores de valor inherente, que incluye a los animales y a aquellos pacientes morales humanos como ellos en los aspectos pertinentes.

a) El aborto y el infanticidio

Una segunda objeción discute el enfoque de derechos por sus supuestas implicaciones en relación con el aborto y el infanticidio. Dado que los individuos que no son sujetos de una vida no son reconocidos como poseedores de derechos, de acuerdo con el enfoque de derechos, y dado que ni los fetos humanos ni los infantes recién nacidos son sujetos de una vida, se desprende, así exhorta esta objeción, que ni los fetos ni los infantes tienen derechos. Y de aquí, se alega, se desprende que el enfoque de derechos implica que podemos hacer lo que nos plazca a los fetos humanos y a los infantes. Sin embargo, dado que ninguna teoría moral puede ser adecuada si tiene esta implicación, el enfoque de derechos, suponen sus adversarios, no es una teoría adecuada.

Una serie de réplicas merece mención. Recordemos, primero, que el enfoque de derechos presenta el criterio de sujeto de una vida como una condición suficiente, no necesaria, para poseer valor inherente y, por implicación, derechos morales básicos (sección V del cap. 7). Entonces, incluso suponiendo que ni los fetos humanos ni los infantes satisfagan este criterio, no se sigue que ellos *deban* carecer de derechos morales. Si lo hacen, sigue siendo una pregunta abierta, según este enfoque, así como si los objetos naturales (árboles o arbustos, por ejemplo) poseen derechos sigue siendo una pregunta abierta, según este enfoque. Segundo, recordemos que el enfoque de derechos no niega que los fetos humanos y los infantes no satisfagan el criterio de sujeto de una vida. En una sección anterior (sección VI del cap. 2), se tomó la decisión de limitar el uso de la palabra *humano* a los *Homo sapiens* de un año de edad o más que no están *muy* seriamente disminuidos mentalmente. Esa decisión se tomó de tal manera que la

discusión pudiera continuar sin tener primero que decidir dónde trazar la línea concerniente a cuándo los seres humanos individuales adquieren o pierden la familia de capacidades mentales que hacen que uno sea sujeto de una vida en el sentido explicado. Se reconoció en ese momento que el estatus de feto humano e infante en este sentido era controvertido. No es una *verdad evidente* que los recién nacidos o prontos por nacer tengan creencias, deseos, etc., y tampoco es una *verdad evidente* que carezcan de estos atributos mentales.30 En pocas palabras, si los tienen o no es una pregunta abierta y muy debatida. Aunque está más allá del alcance de esta obra entrar en este debate, debe quedar claro que el enfoque de derechos deja abierta la pregunta central para este debate. Y ésta es una virtud, no un defecto, de este enfoque.

Tercero, incluso suponiendo que los fetos humanos y los infantes, pese a nuestra gran ignorancia concerniente a su desarrollo mental relativo, de hecho no sean sujetos de una vida y suponiendo también que carezcan de derechos morales, no se sigue que el enfoque de derechos implique que estemos en libertad de hacerles cualquier cosa que nos plazca. El enfoque de derechos defiende que se tomen medidas que promuevan la creación de un clima moral en donde los derechos de los individuos sean tomados en serio. Entonces, mejor adoptar la política que yerra del lado de la precaución cuando de reconocer derechos morales de trata. Precisamente porque no está claro dónde deberíamos trazar la línea entre aquellos humanos que son y aquellos que no son sujetos de una vida y, en vista de nuestra profunda ignorancia sobre la sofisticación mental comparativa de los recién nacidos y los seres prontos por nacer, el enfoque de derechos defiende que se dé a los infantes y los fetos humanos viables el beneficio de la duda y se les vea *como si* fueran sujetos de una vida y *como si* tuvieran derechos morales básicos, aun concediendo que, viéndolos de esta manera, podemos estar dándoles más de lo que merecen.

Este argumento para autorizar a los seres humanos recién nacidos y prontos por nacer a incorporarse a la clase de detentores de derechos no apela a los "intereses sentimentales" de padres, parientes u otras terceras partes. (Para una crítica de la apelación a "intereses sentimentales" en este sentido, véase el análisis anterior sobre Narveson, sección III del cap. 5.) La importancia de promover un ambiente en el cual se respeten los derechos individuales, cualesquiera que sean los "sentimientos" de las personas, es lo que sustenta que la protección moral se extienda a los seres humanos recién nacidos y prontos por nacer. Especificar las implicaciones del enfoque de derechos en relación con todo el rango de casos que involucran el aborto y el infanticidio —en particular, explorar los posibles conflictos entre los derechos de los fetos, los infantes y otros— está mucho más allá del limitado alcance de esta obra. Sin embargo, lo que se ha dicho aquí es suficiente para indicar por qué, contrario a la crítica que se está discutiendo, el enfoque de derechos no implica que podamos hacer cualquier cosa que

nos plazca a los fetos humanos y a los infantes.

b) Actos obligatorios y supererogatorios

La tercera y última objeción por considerarse en esta sección cuestiona el enfoque de derechos desde un lugar muy diferente; argumenta que este enfoque, en particular el principio de peor situación, implica que los actos supererogatorios son deberes estrictos. Esta objeción adopta la siguiente forma: supongamos que un conductor de carreras de autos ha estado involucrado en un terrible accidente y es seguro que morirá si no se destina el personal médico disponible para salvarlo. Supongamos que otros cuatro pacientes necesitan los servicios del personal, que todos podrían ser tratados adecuadamente sólo si no se asigna ningún miembro del personal al conductor y que los cuatro se verán significativamente dañados (por ejemplo, uno perderá un brazo, un segundo quedará parcialmente paralizado, etc.) aunque ninguno vaya a morir, si se hace el esfuerzo de salvar al conductor. Dado que el enfoque de derechos no va a permitir que se sumen los daños de diferentes individuos como una manera de decidir qué hacer, quien acepta este enfoque no puede declarar que los cuatro deberían ser tratados porque la suma de sus daños excedería el daño que le ocurriría al conductor solo. En efecto, dado que el principio de peor situación conmina a impedir que se ponga al individuo en una peor situación, consideraciones especiales aparte, ese principio, podría argumentarse, exige que sobrepongamos los derechos de los cuatro y dirijamos la atención a las necesidades del conductor, y que los cuatro, admitiendo la validez de la aplicación de este principio en este caso, deben coincidir acordando que soportarán sus respectivos daños de modo que el conductor pueda ahorrarse el suyo. Y esto, alega esta objeción, es la ruina del enfoque de derechos. Pues aunque sería una muestra de autosacrificio destacable por parte de los cuatro aceptar que soportarán sus respectivos daños para que el conductor pueda ahorrarse el suyo, es absurdo afirmar o implicar que los cuatro *deban* hacerlo, que cada uno tenga un deber en este sentido. Pues que ellos voluntariamente sufran sus daños significativos estaría por encima y más allá del llamado del deber, es decir, sería supererogatorio. Con todo, el enfoque de derechos implica otra cosa. Implica que cada uno tiene el deber de hacerlo.

La réplica del enfoque de derechos nuevamente nos lleva a poner la observación debida a la cláusula de "consideraciones especiales aparte" incorporada en los principios de violación mínima y peor situación. Esa cláusula hace la diferencia en muchos casos, entre ellos, el presente. El punto esencial por observar es que aquellos que voluntariamente practican un comportamiento de alto riesgo, entre ellos las carreras de autos, obviamente escogen exponerse a ciertos riesgos, que quienes se abstienen de tales actividades han escogido privarse, y es parte de las reglas tácitas que aplican a quienes se

embarcan en tales comportamientos que no puede *exigírseles* razonablemente a otros que se abstienen de tales prácticas que sufran un daño considerable en nombre de la justicia, para que quienes asumen riesgos adicionales puedan ser rescatados de sus aprietos cuando el riesgo se materializa. En otras palabras, quienes se involucran voluntariamente en un comportamiento de alto riesgo desisten de su derecho a que no se les ponga en peor situación si los medios usados para salvarlos dañan considerablemente a otros que no se involucran en semejantes actividades. Esto no es negar que quienes no se involucran sean libres de hacer el sacrificio para salvar a quien arriesga su vida. Es sólo negar que el que arriesga la vida tenga una pretensión válida, y por tanto un derecho, contra ellos para que lo hagan, o que ellos tengan un deber correlativo de hacer este sacrificio. Si ellos decidieran hacer el sacrificio actuarían por encima y más allá de lo que el deber exige, si deciden no hacerlo no se les podría culpar de no cumplir con su deber.

El enfoque de derechos es capaz de dar cuenta de los actos supererogatorios sin abandonar ni el principio de violación mínima ni el de peor situación. Y puede hacerlo sin tener que recurrir a sumar los daños de diferentes individuos y por tanto sin violar el principio de respeto. La razón por la cual los derechos de quienes no están involucrados en un comportamiento que arriesgue su vida no deberían ser sobrepasados para evitar que quienes se involucran en tales comportamientos sean puestos en una peor situación no es que la suma de sus daños excedería el daño que se le hace a los que arriesgan su vida y se encuentran en circunstancias peligrosas. Es porque aquellos que se involucran voluntariamente en tales actividades *deben entender que uno de los riesgos que corren es justamente éste:* si se encuentran en circunstancias peligrosas como resultado de haberse involucrado en tales comportamientos, su derecho a que no se les ponga en peor situación automáticamente deja de pesar más que los derechos de quienes escogen no correr tales riesgos.

c) Consideraciones especiales

Las réplicas dadas a la primera y la tercera objeción levantadas en esta sección ilustran dos tipos de consideraciones especiales reconocidas por el enfoque de derechos. Primero, tenemos las que involucran deberes y derechos adquiridos, los cuales surgen como resultado de un acuerdo voluntario (por ejemplo, promesas o contratos) o como resultado de que uno asuma voluntariamente una posición dentro de una determinada estructura institucional (por ejemplo, aceptar un trabajo o unirse a un ejército). La segunda clase de consideraciones especiales involucra a aquellos que voluntariamente practican determinado tipo de actividades, que incluyen actividades de alto riesgo (por ejemplo, escalar una montaña) y actividades competitivas (por ejemplo, las carreras de larga distancia). Las consideraciones del primer tipo son especiales, de acuerdo con el

enfoque de derechos, porque involucran pretensiones válidas, y por tanto derechos, que poseen individuos específicos, derechos que *se añaden* a los derechos morales básicos que comparten con todos; tratar de manera igual a quienes tienen estos derechos especiales o adquiridos, por lo tanto, exige tomar en cuenta sus derechos *adicionales.* Las consideraciones del segundo tipo son especiales porque quienes voluntariamente participan en actividades de alto riesgo o competitivas se ponen voluntariamente fuera de la protección normal ofrecida por los principios de violación mínima y peor situación. En pocas palabras, las consideraciones del primer tipo son consideraciones que se *agregan a la fortaleza* de las pretensiones de determinados individuos (a saber, quienes tienen derechos adquiridos), mientras que las del segundo tipo son especiales porque se *sustraen de la fortaleza* de las pretensiones que poseen los otros (por ejemplo, quienes participan voluntariamente en actividades de alto riesgo o competitivas). Ambos tipos de consideraciones probarán ser importantes cuando examinemos las implicaciones morales de reconocer los derechos de los animales (secciones I y ss. del cap. 9).

Un tercer tipo de consideración especial involucra los antecedentes históricos que llevan a situaciones en donde se nos pide que decidamos a quién debería cancelársele su derecho a no ser dañado. Si algunos de los involucrados están en la situación actual porque otros individuos involucrados han violado sus derechos básicos en el pasado, entonces estas violaciones pasadas marcan una diferencia moral en la aplicación de los principios de violación mínima y peor situación. Por ejemplo, si la persona que está atrapada sola en el hueco de la mina fue obligada por los cincuenta a entrar en la mina porque pensaban que podrían obtener algunos beneficios de su labor forzada, los cincuenta han perdido su pretensión a ser protegidos por la aplicación del principio de violación mínima, suponiendo que todos los involucrados enfrenten un daño *prima facie* comparable. O, nuevamente, si sucede que el minero sólo es un esclavo huérfano, no amado, retardado, mientras que los cincuenta son propietarios de esclavos muy inteligentes, amados y respetados, los cincuenta no tendrían ninguna pretensión válida a la protección prestada por el principio de peor situación, pese al daño *prima facie* mayor que la muerte significaría para cada uno de ellos cuando se compara con el daño que la muerte sería para el minero esclavizado. Quienes forjan o perpetúan la injusticia no están en la misma posición moral que sus víctimas inocentes. Para decir lo mismo con otras palabras, a no ser que reconozcamos que existe un tipo de consideraciones especiales concerniente a las injusticias pasadas que algunos han tenido que soportar, los principios de violación mínima y peor situación permitirían que los derechos de quienes perpetuaron la injusticia sobrepasaran los derechos de sus víctimas *en nombre de la justicia*. Ninguna explicación de la justicia y los derechos individuales que permita esto puede ser sólida. Nadie tiene derecho a beneficiarse de violar los derechos básicos de otros. Aquellos que toman parte en semejante injusticia pierden la protección que

proporcionan los principios de violación mínima y peor situación y no tienen bases justas para quejarse si violamos sus derechos a no ser dañados y les ahorramos el sufrimiento a las víctimas de sus injusticias pasadas.

Aun cuando no se está diciendo que la explicación precedente sobre las consideraciones especiales haya agotado este tema, debe quedar claro que los efectos colaterales no pueden encontrar lugar en la lista de consideraciones especiales. Permitirles un lugar es suponer que los individuos que tienen valor inherente son meros receptáculos, algo que el enfoque de derechos niega categóricamente. Ésta es la razón por la cual los efectos colaterales no cuentan. Cuando existen casos (por ejemplo, cuando los miembros de la familia están involucrados) en donde la aplicación normal de los principios de violación mínima y peor situación puedan ser suspendidos con justificación, el enfoque de derechos buscará mostrar que las bases para hacerlo se encuentran entre las consideraciones que son vistas plausible y consistentemente como consideraciones especiales. Si quienes defienden el enfoque de derechos son incapaces de mostrar esto en un amplio rango de casos, si puede mostrarse que las implicaciones del enfoque de derechos en estos casos no es congruente con nuestros juicios considerados y si puede exponerse una alternativa al enfoque de derechos, igual al enfoque de derechos en los otros aspectos, que sistematice e ilumine estas convicciones, entonces, el enfoque de derechos enfrentará en efecto un serio problema. Para saber si quienes defienden el enfoque de derechos son capaces de defenderlo en contra de las objeciones levantadas por otros, obviamente hay que esperar a que se reciban las objeciones mismas. El resultado no puede determinarse por adelantado. Lo que se puede decir de antemano es que, según el enfoque de derechos, ninguna consideración puede calificar como consideración especial si supone o implica que podemos sumar los placeres y dolores, la satisfacción o frustración de preferencias, etc., de todos aquellos que serán afectados por el resultado de los actos alternativos como una manera de determinar cuándo los principios de violación mínima o peor situación pueden violarse.

XIII
ASUNTOS INCONCLUSOS

Dos temas diferidos en la discusión anterior pueden ahora atenderse. El primero es el caso del bote salvavidas (sección VI). Recuérdese la situación. Hay cinco sobrevivientes: cuatro adultos normales y un perro. El bote sólo tiene espacio suficiente para cuatro. Alguien debe salir o todos morirán. ¿Quién debe ser? Nuestra creencia inicial es: el perro. ¿Puede el enfoque de derechos iluminar y justificar esta intuición prerreflexiva? La discusión precedente de casos de prevención muestra que sí. Todos los que están a bordo tienen valor inherente y un derecho *prima facie* igual a no ser dañados. Ahora bien, el daño que es la muerte está en función de las oportunidades de satisfacción que extingue, y ninguna persona razonable negaría que la muerte de cualquiera de los cuatro humanos sería una pérdida *prima facie* mayor, y por tanto un daño *prima facie* mayor de lo que sería en el caso del perro. La muerte para el perro, en pocas palabras, aunque sería un daño, no sería comparable al daño que significaría la muerte para cualquiera de los humanos. Lanzar a cualquiera de los humanos por la borda, para enfrentar una muerte segura, sería poner a ese individuo en una peor situación (es decir, le causaría a *ese* individuo un daño mayor) que el daño que se le haría al perro si el animal fuera lanzado por la borda. Nuestra creencia de que es el perro quien debería matarse se justifica apelando al principio de peor situación.

La selección del perro no entra en conflicto con el reconocimiento de su valor inherente o del derecho *prima facie* igual del perro a no ser dañado. No entra en conflicto con lo primero porque el animal no es dañado sobre la base de que la suma de daños que se les ahorra a los cuatro humanos, como grupo, sobrepasa el daño de la pérdida del animal individual. Y no entra en conflicto con lo último porque el reconocimiento del derecho *prima facie* igual a no ser dañado exige que no contemos daños iguales de forma equivalente. Salvar al perro y lanzar por la borda a uno de los humanos sería otorgarle al perro más de lo que se merece. Sería contar el daño menor hecho al perro como equivalente o mayor al daño mayor que se le haría a cualquiera de los humanos si uno de ellos fuera tirado por la borda. El respeto por sus derechos *prima facie* iguales no permitiría esto. Cualquiera de los seres humanos que se ofreciera como voluntario a dar su vida para salvar la del perro, estaría haciendo más —de hecho, *mucho* más— de lo que la justicia estrictamente le exige.

El caso del bote salvavidas no sería *moralmente* diferente si supusiéramos que la elección tuviera que hacerse, no entre un solo perro y los cuatro seres humanos, sino entre estos humanos y cualquier número de perros. Que el número de perros sea tan grande como se quiera; supongamos que son un millón; y supongamos que el bote salvavidas soportaría sólo cuatro sobrevivientes. Entonces el enfoque de derechos todavía implicaría que, consideraciones especiales aparte, el millón de perros debería ser

echado por la borda y los cuatro humanos salvados. El intento de llegar a un juicio contrario nos involucraría inevitablemente en consideraciones agregativas —la suma de las pérdidas del millón de perros contra las pérdidas de uno de los humanos— un planteamiento que no pueden aprobar quienes aceptan el principio de respeto.

Decidir el asunto en contra de uno o el millón de perros no es especista. La decisión de sacrificar a uno o al millón de perros no se basa en la pertenencia a una especie. Se basa en la evaluación de las pérdidas que enfrenta *cada individuo y* en la evaluación de estas pérdidas *equitativamente*, un planteamiento que es a la vez consistente con, y exigido por, el reconocimiento del valor inherente y el derecho *prima facie* igual a no ser dañado que poseen todos los involucrados. Por razones similares, decidir en contra del perro o el millón de perros no significa comprometerse con una teoría perfeccionista de la justicia (para una discusión de las teorías de este tipo, véase la sección I del cap. 7). Las teorías perfeccionistas aprueban la subordinación *rutinaria* de los menos virtuosos a los más virtuosos, de modo que los últimos puedan desarrollar óptimamente sus virtudes. El enfoque de derechos no admite tal subordinación. El enfoque de derechos implica que lo que debe hacerse en casos *excepcionales* —y los casos de prevención, incluido el caso del bote salvavidas, *son* casos excepcionales— no puede extenderse con justicia a los casos que no son excepcionales. Es más, el caso del bote salvavidas y otros casos de prevención, que incluyen los que se discutieron anteriormente, no deben decidirse apelando a principios perfeccionistas, de acuerdo con el enfoque de derechos. Deben decidirse apelando a principios que reconozcan y respeten la igualdad de los individuos involucrados, tanto su igual valor inherente (ninguna pérdida individual debe ser evaluada sumando las pérdidas de cualquier grupo de individuos) como su derecho *prima facie* igual a no ser dañado (ningún daño menor de un individuo puede contar más que el daño mayor de otro). Esto no es perfeccionismo.

Un segundo punto diferido en análisis anteriores (secciones III del cap. 6 y VII del cap. 7) concierne a la defensa del utilitarismo con base en la aceptación de la igualdad condicional. Ese argumento a grandes rasgos declara que *1) si* queremos que los otros consideren nuestras preferencias y las cuenten equitativamente, y *2) si* adoptamos el punto de vista moral, *entonces 3)* estaremos obligados a favorecer el resultado que maximice el balance entre satisfacción de preferencias y frustración de preferencias para todos los afectados por el resultado. En las discusiones anteriores de este argumento se observó que el mismo no muestra que cualquiera que acepte 1 y 2 esté comprometido con el utilitarismo: el enfoque de que el principio de utilidad es la *única* base moral de la moralidad. Cuando mucho, se argumentó, la aceptación de 1 y 2 nos comprometería a aceptar *un* principio consecuencialista. También se señaló que existen buenas razones para resistirse a aceptar 1 y 2 en primer lugar, si de este modo nos comprometemos a 3. Pues aceptar 3 es comprometerse con un principio *agregativo*, un principio cuya

aceptación aprobaría que se dañara a inocentes si la suma de las consecuencias para todos los afectados por el resultado, incluidos todos los daños colaterales, sucede que totaliza un mejor balance entre satisfacción de preferencias y frustración de preferencias que el que se obtendría de la otra forma. Esta perspectiva de la toma de decisiones morales es perniciosa de acuerdo con el enfoque de derechos. Supone y perpetúa el enfoque de que los agentes y los pacientes morales son meros receptáculos de valor y no poseen ningún valor inherente por sí mismos. Nadie que "tome seriamente los derechos" debería aceptar esa perspectiva agregativa de la toma de decisiones morales o el enfoque de valor de los individuos (o, más bien, su falta de valor) que tácitamente supone sin defender. Aceptar esta posición es socavar la posibilidad misma de proporcionar una explicación creíble de los derechos de los agentes y pacientes morales, por las razones ampliamente ofrecidas en lo precedente, y no debería ser ninguna sorpresa que quienes presentan este argumento en favor del utilitarismo desdeñen las apelaciones a los derechos por considerarlas "retóricas". Su punto de partida predestina ese resultado. Uno de los principales propósitos de los argumentos de los cuatro últimos capítulos ha sido mostrar, por medio de un análisis racional, que no debemos comenzar nuestro pensamiento moral en donde lo hacen estos pensadores (es decir, con nuestras preferencias personales) o terminar en donde ellos lo terminan (con un principio que permite u obliga a *sumar* los beneficios y daños, placeres y dolores, etc., de todos).

Tercero, y por último, tenemos el tema del estatus lógico del principio de respeto (véanse las secciones VIII-IX del cap. 7). Ese principio ciertamente es más básico que el principio de daño, el principio de violación mínima y el principio de peor situación, dado que estos últimos principios son derivables del primero y no viceversa. Sin embargo, por sí mismo, esto no determina que el principio de respeto no pueda derivarse de algún otro principio más fundamental, y no es claro cómo podría probarse esto de alguna manera. Uno no muestra que un principio *no pueda* ser derivado porque no lo haya hecho. Aunque el enfoque de derechos considera que el principio de respeto es fundamental, está dispuesto a dejar abierta la pregunta de si es posible derivarlo e insiste sólo en que *a)* ninguna teoría ética puede ser adecuada si no incluye el principio de respeto y *b)* en principio no es posible ninguna derivación consecuencialista de este principio. El intento de derivar el principio de respeto apelando a las óptimas consecuencias que resultarían de su aceptación no es ni más ni menos inteligente que intentar derivar la segunda ley de la termodinámica de una forma similar. Así como las bases para la aceptación racional de esta ley son distintas y deben distinguirse de las consideraciones sobre las consecuencias benéficas que generen o pudieran generar en caso de aceptarse, del mismo modo, sólo erróneamente puede suponerse que las bases para la aceptación racional del principio de respeto, incluida su posible derivación de un principio todavía más fundamental, involucran consideraciones consecuencialistas.

XIV
RESUMEN Y CONCLUSIÓN

La conclusión principal a que se llegó en este capítulo es que todos los agentes y pacientes morales tienen determinados derechos básicos. Decir que estos individuos poseen derechos morales básicos (o no adquiridos) significa que *1)* poseen determinados derechos independientemente de los actos voluntarios de nadie, ya sean los propios o los de otros, e independientemente de la posición que sucede que ocupan en cualquier arreglo institucional dado; *2)* estos derechos son universales, es decir, los poseen todos los individuos pertinentemente similares, con independencia de las consideraciones mencionadas en 1; y *3)* todos los que poseen estos derechos los poseen por igual. Los derechos morales básicos, entonces, difieren *tanto* de los derechos morales adquiridos (por ejemplo, el derecho del individuo destinatario de una promesa frente a quien se la hizo) porque uno adquiere ese derecho como resultado del acto voluntario de alguien o de su lugar en un arreglo institucional, *como* de los derechos legales (por ejemplo, el derecho a votar), dado que los derechos legales, a diferencia de los derechos morales básicos, no son igualitarios ni universales (sección I).

Los derechos morales, ya sean básicos o adquiridos, fueron analizados como pretensiones válidas (secciones II-III). Reivindicar una pretensión es afirmar que se es merecedor o acreedor de un determinado trato, ya sea para uno mismo o para otro (u otros). Una pretensión es válida si y sólo si *a)* es un reclamo válido contra individuos a quienes se les pueda atribuir y *b)* es un reclamo válido de un trato que se les debe a estos individuos, la validez de una pretensión descansa en última instancia en la validez de los principios de deber directo. Puesto que el principal interés de este capítulo ha sido el tema de los derechos morales básicos, se puso mayor énfasis en la validación de los derechos de este tipo.

El principal derecho moral básico que poseen todos los agentes y pacientes morales es el derecho a un trato respetuoso (secciones IV y V). Por las razones proporcionadas en el capítulo 7, todos los agentes y pacientes morales son vistos de forma inteligible y no arbitraria como poseedores de un tipo distintivo de valor (valor inherente) y como poseedores de este valor por igual. Todos los agentes y pacientes morales deben siempre ser tratados de maneras que sean consistentes con el reconocimiento de su posesión equivalente de este tipo de valor. Estos individuos tienen el derecho moral básico a un trato respetuoso porque su pretensión es *a)* una pretensión válida contra individuos a los que se les puede atribuir (a saber, todos los agentes morales) y *b)* una pretensión válida de algo; la validez de la pretensión de algo descansa en la apelación al principio de respeto, habiéndose hecho la defensa de la validez del principio de respeto en un contexto anterior (sección VIII del cap. 7). El derecho moral básico a un trato respetuoso prohíbe tratar a los agentes o pacientes morales como si fueran meros receptáculos de

valores intrínsecos (por ejemplo, placeres), carentes de cualquier valor por derecho propio, dado que tal perspectiva de estos individuos permitiría que se dañara a algunos (por ejemplo, haciéndolos sufrir) sobre la base de que las consecuencias agregadas para todos los otros "receptáculos" afectados por el resultado serían "las mejores". También se argumentó que todos los agentes y pacientes morales tienen un derecho moral *prima facie* a no ser dañados.

Decir que este último derecho es un derecho *prima facie* significa que *1)* existen circunstancias en las que es permisible violarlo, pero *2)* cualquiera que lo viole debe justificarlo mostrando principios morales válidos que puedan aplicarse a la violación de este derecho en un caso dado. Se atendieron dos objeciones a que se juzgue este derecho como *prima facie*: primero, el enfoque de que nunca debemos usar violencia dañina (el principio pacifista) y, segundo, el enfoque de que nunca debemos dañar a un inocente (el principio de inocencia); ambas mostraron ser deficientes (sección VII). Y se identificaron dos principios morales (el principio de violación mínima y el principio de peor situación) como principios válidos, derivables del principio de respeto, que pueden justificar que se viole el derecho de un inocente a no ser dañado (sección X). El principio de violación mínima implica que, consideraciones especiales aparte, los números cuentan. Cuando nos enfrentamos con la decisión de escoger entre dañar a unos pocos que son inocentes o dañar a muchos y cuando todos los que serán dañados enfrentan un daño *prima facie* comparable, entonces debemos escoger violar los derechos de los pocos. El principio de peor situación implica que, consideraciones especiales aparte, los números no cuentan. Consideraciones especiales aparte, cuando enfrentamos la decisión de tener que escoger entre dañar a muchos o dañar a pocos que son inocentes, y cuando los pocos quedarían en una peor situación que cualquiera de los muchos debido al daño que enfrentan, entonces debemos violar los derechos de los muchos en vez de los de los pocos. (Como se ilustró, el principio de peor situación también aplica a los casos en donde sólo dos individuos están involucrados.)

Tanto el principio de violación mínima como el de peor situación son lógicamente distintos del principio de minimización del daño y no deben confundirse con éste; el principio de minimización del daño estipula que debemos actuar de modo de minimizar la cantidad agregada de daño que se les hace a todos los afectados por el resultado, incluidos todos los daños colaterales. El enfoque de derechos rechaza tal principio agregativo como una base para violar los derechos individuales, dado que todos estos principios suponen que los agentes y pacientes morales son meros receptáculos de valor. Por lo tanto, por razones similares, el enfoque de derechos rechaza, y al mismo tiempo proporciona una alternativa a, los planteamientos utilitaristas para decidir cuándo y, de ser así, por qué los inocentes pueden justificadamente ser dañados (sección XI).

Varias objeciones fueron consideradas (secciones VI y X), que van desde las que

objetan el análisis de derechos como pretensiones válidas a las que afirman que el enfoque de derechos tiene implicaciones que contradicen nuestras creencias consideradas. Aunque no todas las objeciones que enfrenta el enfoque de derechos hayan sido o puedan ser consideradas, las que fueron atendidas figuran entre las más importantes. Haber mostrado que éstas no constituyen un ataque serio a ese enfoque es haber recorrido buena parte del camino a la meta de proporcionarle una defensa adecuada.

Así, se ha argumentado en defensa de los derechos de los animales. Si este argumento es sólido, entonces, al igual que nosotros, los animales tienen determinados derechos morales básicos, que incluyen en particular el derecho fundamental a ser tratados con el respeto que, como poseedores de valor inherente se merecen como asunto de estricta justicia. Por lo tanto —suponiendo que los argumentos que he expuesto sean sólidos—, al igual que nosotros, nunca deben ser tratados como meros receptáculos de valores intrínsecos (por ejemplo, placeres o satisfacción de preferencias) y cualquier daño que se les haga debe ser consistente con el reconocimiento de su valor inherente igual y su derecho *prima facie* igual a no ser dañados. Queda por preguntar si nuestras instituciones o prácticas les otorgan a los animales la justicia que se merecen. Éste es el tema central por explorarse en el siguiente y último capítulo.31

9
IMPLICACIONES DEL ENFOQUE DE DERECHOS

EN ESTE capítulo final se explican y defienden algunas implicaciones del enfoque de derechos que se relacionan con nuestro trato a los animales. No será posible examinar la enorme variedad de formas en que las acciones e instituciones humanas afectan a los animales. En particular, no se analizarán actividades tales como rodeos, corridas de toros, carreras de caballos y de perros, y otros "deportes" públicos que involucran a los animales; así como todo tipo de zoológicos (parques zoológicos, zoológicos interactivos y zoológicos *roadside,** incluidos los acuarios), así como el uso de animales en circos y en la industria cinematográfica. No se examinarán estos usos, no porque no sean importantes, sino porque otras personas, que son o más públicas o más famosas, los han puesto en primer plano. Al dejar en claro cuál es la posición del enfoque de derechos en relación con las actividades e instituciones que se examinarán, debe quedar claro cuál sería su enfoque en relación con muchas de aquellas que no se analizan.

Las cuatro áreas que nos ocuparán son la cría y consumo de animales de granja (sección I), la caza y captura de animales silvestres (sección II), el rescate de las especies animales en peligro de extinción (sección III) y el uso de animales en la ciencia (sección IV). La discusión sobre las especies amenazadas dará la oportunidad de hacer algunos señalamientos más sobre la ética y los asuntos ambientales.

I
POR QUÉ EL VEGETARIANISMO ES OBLIGATORIO

El derecho de los animales a no ser dañados es un derecho *prima facie*, no absoluto. Al decir esto admitimos que existen circunstancias en las cuales puede justificarse que se viole este derecho. Puesto que los animales no son agentes morales, sus derechos no pueden violarse sobre la base de castigar al culpable o defenderse de él; sin embargo, puesto que pueden representar una amenaza inocente o pueden ser usados como escudos inocentes, y dado que a veces pueden violarse los derechos de cualquier inocente en estos casos, los derechos de los animales no son la excepción (véase la sección VII del cap. 8). Sin embargo, el daño que se les hace a los animales de granja (por ejemplo, las privaciones que se les causa en los sistemas de crianza intensiva) no puede defenderse sobre la base de que estos animales representan amenazas inocentes u ocupan la nada envidiable posición de escudos inocentes. Por lo tanto, con el fin de indagar en la aceptabilidad moral de los daños que se les hace a los animales de granja, debemos primero preguntar cuáles podrían ser las formas más probables que adoptaría la defensa de este daño, dado que estos animales no representan una amenaza ni son escudos inocentes.

a) El principio de libertad

El enfoque de derechos reconoce el derecho del individuo, sujeto a ciertas restricciones, a hacer lo que sea necesario para evitar que se le ponga en una peor situación en relación con otros inocentes, incluso si esto implica dañar a inocentes. La necesidad de ciertas restricciones debería ser evidente. Por ejemplo, sólo porque yo estaría en una peor situación en relación con mi vecino si no tomo posesión de su Mercedes, no se sigue que tenga derecho a tomar posesión de su carro. De hecho, sin las restricciones adecuadas, la proclama de este derecho del individuo sería una licencia para la anarquía moral. La siguiente declaración de este derecho *(el principio de libertad)* añade las restricciones necesarias: "A condición de que todos los involucrados sean tratados con respeto, y suponiendo que no haya consideraciones especiales, cualquier individuo inocente tiene el derecho de actuar para evitar que se le ponga en peor situación, aun si al hacerlo daña a otros inocentes".

La cláusula de "consideraciones especiales" explica por qué no estoy en libertad de tomar el Mercedes de mi vecino sólo porque no tenerlo me pondría en peor situación en relación con él. Pues dado que éste es su carro, él tiene un derecho, suponiendo que el carro se hubiera adquirido de forma justa, *además de* nuestro derecho mutuo a no ser dañados, y la posesión de este derecho adicional de propiedad es una consideración que limita mi libertad. La segunda cláusula —a saber, "la condición de que todos los

involucrados sean tratados con respeto"— excluye otros casos. Si, por ejemplo, yo quedara en una peor situación en relación con mi tío John si me privara del placer de torturarlo una tarde, podría no hacerlo en nombre de ejercer el derecho en cuestión, dado que dañarlo meramente sobre la base del placer que obtendría sería no tratarlo con el respeto que se merece. De modo que el derecho en cuestión no es una licencia para la anarquía moral sino un derecho que tiene restricciones importantes, restricciones que reconoce y justifica el enfoque de derechos.

Decir que tenemos este derecho es decir que estamos en libertad de actuar de la manera que autoriza el derecho, y decir que estamos en libertad de actuar así es decir que es moralmente permisible hacerlo. Podemos rehusarnos a hacerlo, pero si nos rehusáramos estaríamos haciendo más de lo que la estricta justicia exige (es decir, estaríamos actuando supererogatoriamente). Si me rehusara a hacer lo que es necesario para evitar que se me ponga en una peor situación, sujeto a las cláusulas enlistadas, estaría sacrificándome, colocándome voluntariamente de tal modo que fuera yo el que quedara en peor situación en relación con los otros involucrados. Desde luego, puedo hacer esto, pero no tengo el deber de hacerlo ni tampoco nadie más tiene un derecho contra mí de que lo haga.

El principio de libertad es derivable del principio de respeto. Como individuo con valor inherente siempre puedo ser tratado con respeto y por tanto nunca debo ser visto o tratado como un mero receptáculo o como alguien que meramente tiene un valor relativo a los intereses de otros. Es más, dado que, al igual que otros individuos semejantes, tengo un bienestar, puedo hacer todo lo que sea necesario para mejorarlo, sujeto a las mismas limitaciones morales que aplican para todos los agentes morales. Negarme la libertad de procurarme mi bienestar simplemente porque otros serían menos afortunados si lo hago es no tratarme con el respeto que me merezco. Es suponer que el trato que me merezco como asunto de justicia depende de cómo se verán afectados otros por el resultado, ya sea individual o colectivamente. El trato que me debo no es contingente a estas consideraciones. No depende de consideraciones colectivas (o agregadas) dado que una perspectiva como ésta supone que yo tengo valor meramente como receptáculo, y no es contingente a los intereses de cualquier otro individuo particular puesto que, como individuo con valor inherente, el trato respetuoso al que *yo* tengo derecho no depende de los intereses de *nadie más.* Declarar, entonces, que no puedo hacer lo que sea necesario para evitar que se me ponga en una peor situación, suponiendo que todos los interesados sean tratados con respeto y en ausencia de consideraciones especiales, debido a cómo le va a ir a otro (u otros) como resultado de mis esfuerzos, es no tratarme con el respeto que me merezco. Y lo mismo es cierto de todos los individuos que se ven de forma inteligible y no arbitraria como sujetos de una vida: nadie puede tener su libertad limitada sobre bases que suponen que el individuo es un mero receptáculo o tiene meramente un

valor relativo a los intereses de otros. Por tanto, todos los que tienen valor inherente tienen un derecho igual a hacer lo que sea necesario para evitar que se les ponga en una peor situación, sujeto a las cláusulas del principio de libertad, incluso si esto requiere hacer algo que dañaría a otros inocentes.

Debe quedar claro que la libertad de un individuo no está restringida sólo a los casos en donde los individuos que ejercen este derecho dañan directamente a otros. Si los A dañan a los B, y si a mí se me pusiera en una peor situación en relación con los B si los A no dañaran a los B, entonces, estaría actuando dentro de mis derechos si apoyara a los A, siempre y cuando las otras condiciones del principio de libertad se cumplan. Yo podría escoger no actuar dentro de mis derechos, con el resultado de que quedaría en una peor situación, pero no tengo el deber de hacerlo, y aquellos que son dañados (los B) no tienen una pretensión válida contra mí de que me ponga en una peor situación al optar por no ejercer mi derecho de apoyar a los A.

Entonces, además de los principios de respeto, daño, violación mínima y peor situación, el enfoque de derechos reconoce un quinto principio: *el principio de libertad*. Este principio, al parecer, es el que tiene más probabilidad de figurar en los intentos por defender la cría de animales de granja para el consumo humano… y su consumo. Pues dado que tanto los granjeros como quienes comen carne están autorizados a actuar como lo permite el principio de libertad, podrían declarar que están en libertad de criar y comer animales, respectivamente, aun si esto implicara dañar a los animales o apoyar a quienes lo hacen, puesto que *no* hacerlo sería ponerlos en una peor situación en relación con cualquiera de los individuos que son dañados en el proceso, es decir, en relación con cualquier animal de la granja. Además, el intento de negar a los granjeros y los comedores de carne el ejercicio de este derecho en el presente caso por medio de *agregar* los daños que se les hace a muchos animales involucrados sería tratar a los granjeros y comedores de carne como si fueran meros receptáculos, algo que, desde el enfoque de derechos, nunca debemos hacer. Por tanto, mientras que es posible que los granjeros y criadores de animales para el consumo humano y quienes los consumen admitan que otros escojan no comer carne, podrían argumentar que ellos están en su derecho; no están haciendo nada incorrecto al producir o comer carne.

El enfoque de derechos niega esta conclusión mientras que al mismo tiempo admite la validez del principio del cual supuestamente se deriva. El argumento recién ofrecido es sólido sólo si se puede defender que criar animales para comer y comérselos satisface todas las condiciones del principio de libertad. Una vez que examinemos el asunto más de cerca, veremos que esto no es así.

¿Cuáles podrían ser las bases para declarar que el daño que se les hace a los animales de granja puede justificarse apelando al principio de libertad? Algunas consideraciones pertinentes conciernen a los supuestos daños que podrían sufrir los consumidores si no

comieran carne. Entre ellas, las siguientes son las que se mencionan con mayor frecuencia:

1. La carne animal es sabrosa y abstenerse de comerla es renunciar a determinados placeres del paladar.
2. Es personalmente gratificante cocinar platillos sabrosos, un beneficio que tendríamos que negarnos si escogiéramos no comer carne.
3. Es nuestro hábito, tanto (tal vez) individual como cultural, comer carne y comerla es conveniente; prescindir de su consumo equivaldría a tener que soportar los dolores de la abstinencia y la pérdida de comodidades.
4. La carne es nutritiva, y dejar de comerla es arruinarse la salud o al menos correr grandes riesgos de hacerlo.

Entre las consideraciones que se relacionan con las personas vinculadas con la industria de la carne, las siguientes son las principales:

5. Algunas personas (por ejemplo, granjeros, empacadores de carne, comerciantes mayoristas) tienen un fuerte interés económico en continuar criando animales de granja, y su calidad de vida, así como la de sus dependientes económicos, está vinculada materialmente con la perpetuación del comercio actual de animales comestibles.
6. No sólo quienes están directamente vinculados con la industria de animales de granja, sino la nación en general tiene un interés económico en el mantenimiento y el crecimiento de esta industria.
7. Los animales de granja son propiedad legal, posesiones de los granjeros, y eso les da a los granjeros el derecho de tratar a su ganado como ellos deseen, aun si esto es dañino para estos animales.
8. Algunos animales de granja, en particular los pollos y los pavos, no están cubiertos directamente por los principios prescritos por el enfoque de derechos, de modo que los granjeros están en libertad de tratar a estos animales sin considerar esos principios (y, por razones similares, los consumidores están en libertad de comerlos).

Vamos a responder a cada una de estas consideraciones con vistas a determinar qué tan bien o mal pueden justificar el daño que se hace a los animales de granja.

b) Objeción culinaria y de sabor

Ni 1 ni 2, ni ambos juntos, pueden justificadamente sobreponerse al derecho de los animales a no ser dañados. Esto es claro por varias razones. Primera y más evidente,

nadie tiene derecho a comer algo sólo porque sucede que lo encuentra sabroso o sólo porque sucede que le provoca satisfacción cocinarlo bien. Si a Heather simplemente le encanta el sabor de los niños de un gueto, difícilmente se siga que tenga derecho a cocinarlos. Tampoco le sirve a Heather protestar porque violamos sus derechos cuando detenemos sus aventuras culinarias. Si Heather viola los derechos de aquellos a quienes cocina y come cuando los cocina y se los come, entonces ella no tiene ningún derecho a quejarse de que violamos sus derechos cuando la detenemos. Entonces, suponer que el tema que nos ocupa concierne a si *nuestro* derecho a comer animales sobrepasa su derecho a no ser dañados es esencialmente una petición de principios. Es suponer que tenemos este derecho en primer lugar. Que lo tengamos, si lo tenemos, necesita argumentarse, no darse por hecho. Segundo, hay muchas otras comidas sabrosas además de las que incluyen carne y las gratificaciones que podemos obtener de nuestros logros culinarios usando carne podrían obtenerse igual de bien sin usarla. De modo que no se nos está pidiendo que escojamos entre dos opciones mutuamente excluyentes: *o* comemos comida sabrosa y obtenemos satisfacción creando platillos sabrosos *o* comemos comida desabrida y renunciamos a la satisfacción de cocinar platillos sabrosos. Dicho de otro modo, no se nos está pidiendo que escojamos entre comer y cocinar con carne *o* dañarnos a nosotros mismos privándonos de oportunidades de placeres para el paladar y el orgullo de haber preparado bien una buena comida. Y si no se nos está pidiendo que *nos dañemos a nosotros mismos* al privarnos de estas maneras, entonces no podemos justificadamente apoyar a quienes dañan a los animales debido a cualquier daño que tendríamos que soportar como resultado de la pérdida de sabor o gratificaciones culinarias si dejamos de apoyarlos.

Tercero, aun suponiendo que fuéramos dañados por renunciar a comer y cocinar carne, los daños que se nos pediría que soportáramos no podrían verse razonablemente como comparables *prima facie* a los daños que se les provoca a los animales de granja. Los animales que se crían en las granjas industriales modernas, por ejemplo, son dañados diariamente tanto por el sufrimiento que se les causa como por las privaciones que se les imponen. En comparación con cualquier "daño" que se nos pida que soportemos si renunciáramos a comérnoslos, el daño que rutinariamente se les hace a estos animales es *prima facie* mucho mayor y por tanto pone a estos animales en una situación *prima facie* peor. Por lo tanto, apelando al principio de libertad no justificaríamos que continuáramos apoyando a quienes dañan a los animales de granja sobre la base de que renunciar a nuestros intereses culinarios en la carne nos pondría en una peor situación.

Vale la pena considerar tres objeciones en esta coyuntura. Primero, podría objetarse que lo anterior muestra sólo que no podemos justificar dañar a los animales que son criados en sistemas de confinamiento cerrados apelando a los daños que sufriríamos si nos rehusáramos a comprar y cocinar la carne que se origina de estos animales. La

situación de los animales que son criados "humanamente", podría declararse, es un asunto muy diferente. Si nos tomáramos la molestia de asegurarnos de que sólo comemos y cocinamos estos animales, sostiene esta objeción, entonces nuestros placeres gustativos y culinarios prevalecerían legítimamente. Esta objeción convenientemente pasa por alto el daño *prima facie* que es la muerte, no sólo para nosotros sino para los animales en cuestión. Un animal cuya vida es llevada a un final prematuro, antes de que matarlo pueda verse como un acto piadoso, defendible sobre bases paternalistas o de respeto a las preferencias (sección VII del cap. 3), *es* dañado *prima facie* incluso si se cría y mata "humanamente". *Todos* los prospectos futuros de satisfacción de ese animal son eliminados. Por otro lado, si se nos pidiera que renunciáramos a comer su carne, renunciaríamos a una satisfacción nimia en comparación. Entonces, son estos animales, no nosotros, los que son puestos en una peor situación *prima facie* cuando se compara el daño que se les hace con el "daño" que se nos pide que soportemos si renunciáramos al sabor placentero de la carne y los retos de cocinarla bien.

Segundo, podría objetarse que lo anterior sólo muestra que, posicionados en el mundo como estamos, deberíamos comer menos carne, no que deberíamos dejar completamente de comer carne. Es decir, deberíamos llegar a una negociación (a regañadientes) entre nuestras preferencias culinarias y el respeto por los derechos de los animales. Los comeríamos menos, renunciando así a algunos de nuestros placeres, y ellos, bueno, ellos deben estar dispuestos a encontrarnos a mitad de camino, por así decirlo, reconociendo que el daño que les hacemos no es tan importante. ¿No es un término medio equitativo? La respuesta, de acuerdo con el enfoque de derechos, es negativa. Fundamentalmente, no es el número de animales lo que importa (aunque los números acumulados agraven la incorrección). Fundamentalmente, lo que importa es que a los animales, ya sea que se críen en confinamientos cerrados o "humanamente", se les provoca una muerte prematura para el propósito del consumo humano y, como resultado, *se les causa un daño* prima facie *mayor* del que sufriría cualquiera de nosotros si renunciáramos al sabor placentero de la carne o al disfrute de cocinarla bien. Si se matara a un *solo* animal meramente sobre la base de las preferencias gustativas o los retos culinarios humanos, eso no cambiaría ni jota el caso moral. Matar a miles de millones de estos animales sobre esta base es permitir la realización de muchos miles de millones de actos que causan un daño injustificado a muchos miles de millones de animales. Con todo, la incorrección de matar a un solo animal no depende de la incorrección de matar a muchos.

La tercera objeción declara que un factor crucial ha sido sistemáticamente pasado por alto. Hay un montón de hamburguesas, bistecs, asados, etc., que salen de una sola vaca, por ejemplo, de modo que hay un montón de gente, no sólo un único individuo, al que se le pediría que renunciara a un montón de "buena comida" y gratificaciones culinarias si

renunciáramos a comer y cocinar carne. Sume su total de daños y ese total excede por mucho cualquier cosa que la vaca haya sido sometida a soportar. Así, concluye esta objeción, después de todo, pierde la vaca. Ese único animal no está siendo puesto en una peor situación. Esta objeción supone que las personas se verían dañadas si renunciaran al sabor placentero de la carne y al reto de cocinarla bien, presupuesto que, por las razones anteriormente ofrecidas, en el mejor de los casos, es dudoso. Más fundamental es que esta objeción supone que podemos justificadamente imponer un daño *prima facie* mayor a un determinado individuo si la suma de los daños menores que se les hace a otros sucede que compensa el daño total que se le hace a ese individuo. El enfoque de derechos niega categóricamente la adecuación de este planteamiento. Violar los derechos de los individuos sobre la base de tales cálculos agregativos es tratar a ese individuo como un mero receptáculo de valor, algo que, según el enfoque de derechos, individuos como las vacas no son. El tótem de la teoría utilitaria (sumar las consecuencias para todos los afectados por el resultado) es el tabú del enfoque de derechos.

c) Nutrición y hábito

Nadie cuestiona que la carne sea una comida nutritiva. En particular, es una fuente de proteína completa que contiene todos los aminoácidos esenciales para la salud y la vitalidad humanas. Si fuera verdad que estos nutrientes no pueden obtenerse de otra manera, entonces la defensa de comer carne, incluso desde el enfoque de derechos, tendría una base sólida. Si estuviéramos seguros de que arruinaríamos nuestra salud siendo vegetarianos, o corriéramos serios riesgos de hacerlo, como se advierte antes, en el punto 4 y dado que el deterioro de nuestra salud nos privaría de una mayor variedad y número de oportunidades de satisfacción que aquellos individuos que están dentro del rango de los animales de granja, entonces estaríamos poniéndonos a nosotros mismos, no a los animales, en una peor situación si nos volviéramos vegetarianos. Por lo tanto, podríamos apelar al principio de libertad como una base para comer carne, suponiendo que las otras cláusulas de ese principio se cumplieran.

Conceder que la carne es necesaria para llevar una dieta saludable es conceder más de lo que la carne se merece. Los aminoácidos esenciales son esenciales, eso es verdad, pero existen maneras alternativas de obtenerlos, maneras que no dependen de la carne. Protestar que el tipo de conocimiento requerido para combinar las proteínas incompletas y así producir proteínas completas excede la comprensión de la limitada inteligencia del consumidor y que, por lo tanto, la industria de la carne "sirve al interés de la salud pública" es en extremo condescendiente. Debería ser especialmente degradante para cualquier mujer ama de casa con mínimas tendencias feministas, dado que una actitud como ésta ayudaría a perpetuar e intensificar el mito del "ama de casa estúpida", alguien

que no sólo ahora no sabe, sino que carece del intelecto para aprender la diferencia entre, digamos, una grasa y un carbohidrato. Algunos aminoácidos son esenciales para nuestra salud. La carne, no. Por lo tanto, no podemos defender que se coma carne sobre la base de que arruinaríamos nuestra salud si no la comiéramos, o incluso que correríamos un riesgo muy serio si nos abstuviéramos de hacerlo. Cualquier "riesgo" que corramos puede ser fácilmente superado si nos tomamos la modesta molestia que requiere hacerlo.1

d) Hábito y conveniencia

La defensa de comer carne con base en el hábito y la conveniencia (punto 3 del listado anterior) es obviamente deficiente. Que tengamos el hábito de hacer algo, o que encontremos conveniente hacerlo, no aporta nada a la justificación de la moralidad de nuestros actos, cuando nuestros hábitos o la conveniencia de permitirnos comer carne perpetúan una práctica que daña a otros individuos inocentes. Las observaciones de Singer sobre el racismo, sexismo y especismo no están de más en este sentido. Que algunas personas alguna vez hayan tenido o, si vamos al caso, todavía tengan el hábito de rebajar la posición moral equivalente de la mujer o de los miembros de razas minoritarias nos dice algo sobre la psique de estas personas; no nos dice nada sobre la justicia de sus acciones a partir de los hábitos que tienen. Si, en respuesta a los argumentos que objetan la justicia de la discriminación racial o sexual, se nos dice que es conveniente para el racista o sexista degradar la relevancia o importancia del daño que les hacen a quienes pertenecen a la raza o sexo "incorrectos", nuestra respuesta debería ser que las cuestiones de trato justo no se dirimen por el criterio de conveniencia personal o grupal. De acuerdo con el enfoque de derechos, el trato a los animales no debería ni puede razonablemente evaluarse de manera diferente. Las apelaciones válidas al principio de libertad suponen que todos los involucrados sean tratados con respeto, algo que no haríamos si violamos los derechos de los animales de granja apelando a nuestros hábitos concernientes a lo que comemos o a la conveniencia de hacerlo. Además, ya existen muchos productos convenientes que son nutritivos y sin carne… *y* sabrosos.

e) Consideraciones económicas

Cuando pasamos a las consideraciones económicas, los críticos podrían declarar que el argumento contra el vegetarianismo salta a la vista, dados dos de los principios que expone el enfoque de derechos: primero, el principio de peor situación y, segundo, el principio de libertad. Vamos a posponer el análisis del supuesto papel de este último principio hasta la conclusión de esta sección y nos concentraremos inicialmente en el

principio de peor situación.

El granjero, podría alegarse (punto 5 del listado anterior), sería puesto en una peor situación en relación con los animales que cría si nosotros, los consumidores, nos volviéramos vegetarianos y de esta manera no lo apoyáramos. Después de todo, él perdería su sostén financiero y, con esta pérdida, el daño que se le haría superaría cualquiera de los daños que tiene que aguantar uno de los animales criados por el granjero, aun tratándose de crianza en confinamientos cerrados. Es más, dado que el enfoque de derechos prohíbe que se agreguen los daños menores *prima facie* de muchos como una manera de justificar que se cause un daño *prima facie* mayor a pocos, el enfoque de derechos no puede permitir que se agreguen los daños *prima facie* menores de los animales en este caso. *Debemos* continuar comiendo carne, podría declararse, no, desde luego, porque sucede que nos gusta el sabor o porque tenemos el hábito de comerla, sino porque *le debemos al granjero* no ponerlo en una peor situación, que es lo que haríamos si dejáramos de comprar sus productos. Continuaríamos, es verdad, teniendo los beneficios de la placentera degustación de platillos de carne así como las ventajas asociadas con comer carne, pero lejos de apoyar la defensa de comer carne en algo tan endeble como nuestros hábitos o preferencias personales, podemos ahora tomar el camino del éxito moral: quienes comen carne están meramente cumpliendo su deber con el granjero.

¿Qué tan adecuada es esta defensa de comer carne? Es decir, ¿logra ofrecer una defensa validada por el principio de peor situación? No. Recuerden que el principio de peor situación incluye la cláusula sobre "consideraciones especiales" (sección X del cap. 8). Como se explicó en una discusión anterior sobre esta noción (sección XII del cap. 8), algunas consideraciones especiales involucran deberes adquiridos (por ejemplo el deber de mantener una promesa), mientras que otras involucran la participación voluntaria en actividades en las que los participantes ceden su derecho a que no se les ponga en una peor situación como resultado de su participación en estas actividades. Por ejemplo, quienes voluntariamente participan en actividades de alto riesgo, tales como volar en ala delta o escalar montañas, ceden este derecho en la forma que se explicó antes; y ése es uno de los riesgos que corren. La participación voluntaria en actividades competitivas es similar. En un maratón, la victoria es de quien la completa y cruza primero la meta; se hace justicia cuando *ese* corredor gana el premio, suponiendo que los otros corredores no se hayan visto injustamente obstaculizados en el curso de su trayectoria. La victoria no se decide preguntando qué corredor quedaría en peor situación si no gana. Esto haría que correr la carrera no tuviera ningún sentido. En efecto, haría que el evento fuera otra cosa, no una carrera competitiva. El corredor que sería puesto en peor situación si no gana no merece más consideración que cualquiera de los otros competidores, ni menos. No puede reclamar que *se merece* el premio apelando a cómo afectaría su bienestar no

obtenerlo. Entrar voluntariamente en una competencia es reconocer que las consideraciones sobre quién queda en peor situación se suspenden en este caso, y cualquiera que entre en una carrera y no entienda o reconozca esto no entiende qué es una carrera y no debería participar en una.

Lo que es verdad en una carrera es verdad en cualquier actividad competitiva, que incluye la participación voluntaria en actividades empresariales, que incluye la cría de animales como aventura empresarial. Entrar en este o aquel otro negocio no sólo es correr el riesgo de "no ganar" (de no tener éxito financiero con el proyecto), también es reconocer tácitamente que ninguno de los dos, ni el competidor empresario ni el consumidor, tienen el deber de comprar nuestros productos o servicios *y* que nadie puede reclamar que es merecedor de dicha compra. Un empresario que quedara en una peor situación si sus productos o servicios no fueran comprados no tiene una pretensión válida contra nadie de que haga las compras necesarias para mantener su negocio a flote. Al igual que las carreras, la empresa competitiva es una actividad en la que se suspende el principio de peor situación y quienes participan voluntariamente en ésta deben entenderlo; cualquiera que profese que no entiende esto no entiende lo que es involucrarse en una actividad empresarial.

Por lo tanto, *no le debemos a ningún granjero* que vende carne la compra de sus productos *ni a nadie más* en la industria animal —los dueños de empresas empacadoras y los empacadores mismos, los procesadores, los vendedores mayoristas, los distribuidores, los vendedores minoristas, etc.— le debemos la compra de nada de lo que producen y venden; y ninguno de ellos tiene una pretensión válida contra nosotros de que lo hagamos. Lo que sí les debemos es el mismo respeto igual que les debemos a otros. No podemos deberles más que esto. Y sería darles más de lo que se merecen si supusiéramos que les debemos la compra de sus productos para que ellos no queden en una peor situación en relación con los animales a los que dañan. El principio de peor situación se suspende cuando las personas voluntariamente se involucran en actividades competitivas, algo que cualquier hombre o mujer de negocios debe entender muy bien.

Desde el enfoque de derechos, los números no hacen ninguna diferencia en este caso, ni tampoco la suma de daños de quienes salen perdiendo en la competencia. Si no fuera un granjero sino miles los que quedaran en una peor situación por nuestro rechazo a comprar sus productos, eso no haría ninguna diferencia moral. Y si no sólo estos granjeros, sino todas las personas antes mencionadas (por ejemplo, los procesadores de carne) se unieran a los granjeros en sus pérdidas, esto tampoco alteraría la evaluación moral, según el enfoque de derechos. La suma de sus pérdidas, por muy grande que sea, no daría lugar a ninguna obligación a comprar ninguno de sus productos.

Tal vez se objete que los *dependientes* de quienes participan en la industria de la carne quedarían en una peor situación de la que pone esta industria a cualquiera de los

animales si todos nos volviéramos vegetarianos. Es más, dado que estos dependientes no han escogido ellos mismos ocupar un puesto competitivo en esta empresa, su derecho a no quedar en una peor situación no se suspende de la manera en que se suspende el derecho de quienes escogen voluntariamente competir. Así, podría argumentarse, tenemos el deber de continuar comprando carne, no porque sucede que disfrutamos su sabor o nos es conveniente su uso, y no porque le debemos a quienes están en el negocio de la carne su compra, sino porque le debemos a los dependientes de quienes están involucrados en la industria animal hacer lo que tengamos que hacer para garantizar que no sean ellos quienes queden en una peor situación.

Ahora bien, es verdad que algunos individuos tienen la responsabilidad de proteger a los dependientes de quienes participan en esta industria para que no queden en una peor situación si sucede que esa industria colapsa en general o si esta o aquella granja, empacadora o carnicería fracasa. Sin embargo, no son los consumidores, en su calidad de consumidores, quienes tienen esta responsabilidad. Fundamentalmente, son las propias personas de quienes estos dependientes dependen —a saber, aquellos que voluntariamente escogieron competir en el mercado de la carne—, los que son responsables frente a sus dependientes de hacer todo lo que la justicia permita para protegerlos en el caso de que el negocio fracase. Dado que tener deberes adquiridos es una consideración especial legítima para escoger no causarle un daño significativo a aquellos con quienes uno tiene estos deberes, aun cuando alguien más vaya por ello a ser puesto en una peor situación (véase sección XII del cap. 8), que alguien tenga esos deberes con otros hace que la responsabilidad moral de *esa persona* con esos individuos sea mayor que la de las personas que no tienen estos deberes adquiridos. Aquellos con quienes uno ha adquirido deberes, después de todo, adquieren derechos adicionales. Permitir que los deberes adquiridos cuenten como consideraciones especiales en algunos casos, pero negar que quienes los adquieren tienen una responsabilidad mayor que los demás en relación con aquellos con quienes tienen estos deberes sería palpablemente inequitativo. Entonces, son quienes están en la industria de la carne, no los consumidores, los que deben cargar con la mayor responsabilidad de asegurar que sus dependientes (por ejemplo, sus hijos) no queden en una peor situación si esta industria, o parte de ella, fracasa. Los consumidores no le deben a ningún granjero de animales, empacador de carne, etc., comprar los productos de su trabajo para que los de su sangre no sean puestos en peor situación que cualquier animal que es dañado por la industria animal; *él* les debe hacer todo lo que deba hacerse para prevenir que esto les suceda en el caso de que fracase su empresa o pierda su empleo, suponiendo que las medidas que tome sean justas y que él mismo no sea injustamente impedido de tomarlas. Quienes deben cargar con la responsabilidad de las pérdidas personales asociadas con el fracaso de su empresa son los dueños de la empresa.

El enfoque de derechos no se opone a los negocios, la libre empresa, los mecanismos del mercado, etc. A lo que se opone el enfoque de derechos es a la perspectiva de que los consumidores le deban a cualquier empresa la compra de sus bienes y servicios. La industria animal no es la excepción. Tampoco se opone el enfoque de derechos a que se respeten y se obligue a cumplir acuerdos justos establecidos voluntariamente que sirvan para proteger a aquellos cuyos negocios fracasan o a los que pierden su trabajo por esta causa o a los dependientes de cualquiera de los dos casos. Las políticas de seguros que protegen a quienes poseen y operan una empresa, los seguros de desempleo que se les deben a los miembros de los sindicatos, los programas diseñados para equipar a las personas con nuevas habilidades y medidas similares son permisibles, de acuerdo con el enfoque de derechos, en tanto no violen los derechos de otros. Es más, debido a que todos los que operan un negocio o toman un empleo corren algún riesgo de perderlo, y debido a que hay personas que tienen deberes adquiridos con sus dependientes y son desafortunadamente laxos en su cumplimiento, todos, incluso los involucrados en la industria de la carne y los que se oponen a ella deben reconocer la razonabilidad de unirse en una causa común para ayudar a quienes se verán más directamente afectados —los pequeños granjeros y empacadores de carne, por ejemplo— a medida que los defensores del enfoque de derechos aumenten en número e influencia. Desde luego, la amenaza que representa este movimiento para la industria animal todavía puede verse como la menor de las preocupaciones de esa industria. Sin embargo, minimizar el riesgo potencial haría que quienes están involucrados en esta industria corran el riesgo de no estar preparados para el impacto de una idea que ya está entre nosotros.

Un argumento común contra el reconocimiento de los derechos de los animales de granja adopta la siguiente forma. Puesto que estos animales no existirían si no fuera por el interés económico que tiene el granjero en criarlos, sus intereses económicos deberían determinar cómo debe tratarlos. Entonces, si la crianza intensiva de animales de granja sirve a los intereses económicos del granjero, la producción en granjas industriales está justificada. El daño que se les hace a estos animales es, por así decirlo, el precio que pagan por tener esa parte de existencia que les toca debido a las decisiones e intereses del granjero.

Este argumento supone que los agentes que son causalmente responsables de provocar la existencia de un determinado individuo son soberanos sobre ese individuo; una vez que el individuo existe, el trato que se merezca será determinado por los intereses de quienes definieron su existencia en primer lugar. Esta suposición carece de cualquier pretensión de credibilidad. Mi hijo no existiría si no fuera por las decisiones y acciones pasadas de mi mujer y mías. En ese sentido, nos “debe” su existencia. No obstante, de aquí no se sigue que una vez que ha llegado a ser, nosotros, sus padres, estemos por ello autorizados a hacerle simplemente cualquier cosa que queramos. Una

vez que él mismo se ha vuelto sujeto de una vida que es peor o mejor para él, de forma lógicamente independiente de nosotros, existen restricciones morales, basadas en el reconocimiento de su valor inherente, que debemos respetar si vamos a tratarlo como lo exige la justicia. No somos sus soberanos morales. El caso de los animales de granja no difiere en ningún aspecto moralmente relevante. Una vez que cualquier animal dado se ha vuelto sujeto de una vida que es mejor o peor para él, aplican los mismos principios de un trato justo. Si el granjero protestara que no fue con el propósito de un trato justo que trajo al animal a la existencia en primer lugar, estaríamos autorizados a responderle que eso no hace ninguna diferencia moral. Una vez que tiene ese animal a su cuidado, sus motivos e intenciones pasadas para disponer que llegara a existir simplemente no anulan el derecho del animal a un trato consistente con y exigido por el respeto que se merece. Disponer voluntariamente que llegue a existir un animal de granja es adquirir voluntariamente con ese animal deberes que de otra manera uno no tendría, ya sea que ésos fueran los motivos e intenciones para definir su llegada a ser o no. Visto desde la perspectiva del enfoque de derechos, los granjeros asumen cargas morales cuando permiten que sus animales se reproduzcan o compran animales de otros; de forma análoga, los padres asumen cargas morales al tener o adoptar niños. Las intenciones o motivos que uno tenga para tener o adoptar niños, cualesquiera que sean, no le dan a uno más licencia moral para dañarlos de la que los motivos e intenciones de los granjeros les dan para dañar a los animales a su cuidado. Que el granjero tenga una opinión diferente sólo muestra cuán lejos está de reconocer los derechos de los animales, no que estos animales no tengan derechos por reconocerse. (Este argumento, así como el de abajo que aborda la idea de los animales como propiedad privada, puede usarse para responder a la defensa popular del "derecho humano" a usar los animales de laboratorio como queramos. No voy a repetir esto en el análisis de la sección IV sobre ese uso de los animales.)

Una consideración final relaciona los intereses económicos del granjero con el principio de libertad. Incluso si fuera verdad que no tenemos ningún deber de comprar los productos del granjero, e incluso suponiendo que no podamos defender nuestro propio consumo de carne apelando al principio de peor situación, aun así, podría declararse, el granjero opera dentro de sus derechos al criar animales para alimentación. Puesto que él estaría en una peor situación si no los criara, es permisible que lo haga pese al daño que les hace a los animales. Esta apelación al principio de libertad desatiende una cláusula crucial de ese principio, a saber, "siempre y cuando todos los involucrados sean tratados con respeto". Ésta es una condición que la práctica actual de cría de animales de granja para consumo humano no cumple, ya sea que se críen en granjas industriales o "humanamente".

Una práctica, institución, empresa o proyecto similar es injusta si permite o exige que

se trate a individuos con valor inherente como si fueran *recursos renovables*, y dichos individuos son tratados como si fueran tales recursos si antes de que hayan llegado a un estado o condición en los que acabar con su vida podría defenderse con base en el respeto a la preferencia o la eutanasia paternalista (sección VII del cap. 3); se les mata, se ocupa su "lugar" con otro individuo similar cuya vida será terminada de forma similar y así sucesivamente. Una institución así es injusta, de acuerdo con el enfoque de derechos, porque obliga a un trato que viola el principio de respeto, al exigir que los individuos con valor inherente sean tratados como si carecieran de cualquier valor independiente propio y en cambio sólo tuvieran un valor relativo a los intereses de quienes participan en estas prácticas o a las preferencias de quienes la apoyan. Una práctica semejante trata a estos individuos como *renovables* porque los trata como si fueran remplazables sin que se considere que se está haciendo algo *prima facie* incorrecto al matarlos, y los trata como *recursos* porque el valor que se supone que tienen es visto como contingente a su utilidad relativa a los intereses de otros. Sin embargo, los individuos que tienen valor inherente no son recursos renovables y no deben ser tratados como si lo fueran. Tienen un tipo de valor que es distinto y no es reducible a su utilidad relativa a los intereses de otros, y deben ser tratados siempre de maneras que muestren respeto por su valor independiente, no por bondad o compasión, sino como un asunto de estricta justicia. Por lo tanto, cualquier práctica, institución u otro proyecto que permita o exija que se trate a individuos con valor inherente como si fueran recursos renovables, permite o exige un trato de estos individuos que viola el principio de respeto. Como tal, el trato que sanciona la práctica y la práctica misma son injustos.

Este veredicto del enfoque de derechos se obtiene independientemente de consideraciones sobre el dolor o sufrimiento que se causa a los individuos que son tratados como recursos renovables, aunque el dolor y el sufrimiento que se les causa agravan la incorrección. *Es la visión empobrecida del valor de estos individuos, no sólo el dolor o sufrimiento que se les hace soportar, lo que revela que esta práctica es fundamentalmente injusta*. Incluso si los individuos que son tratados como recursos renovables, en el sentido explicado, fueran "tratados bien" (es decir, no se les causara un sufrimiento innecesario), eso no alteraría la injusticia básica de esta práctica, sólo eliminaría la incorrección añadida de dañar a estos individuos de esta manera. Haría que la implementación de esta práctica fuera *menos* incorrecta, pero no eliminaría su injusticia fundamental intrínseca.

Las bases para encontrar injusta cualquier práctica que trate a los individuos que tienen valor inherente como recursos renovables son distintas de las consideraciones sobre las consecuencias de tales prácticas. La posición del enfoque de derechos no es que tal práctica necesariamente, o probablemente, dé lugar a consecuencias agregadas que estén por debajo de las óptimas para todos los afectados por el resultado. El valor de

las consecuencias a las que dicha práctica da o probablemente dé lugar es irrelevante para determinar si tales prácticas son injustas. Incluso si las consecuencias fueran "las mejores" que pudieran obtenerse, dicha práctica seguiría siendo injusta porque continúa permitiendo o exigiendo un trato a los individuos con valor inherente que es inconsistente con el respeto que se merecen.

El fundamento para juzgar que tal práctica es injusta también difiere de que se juzgue incorrecto un acto o una práctica porque se trata a los individuos con valor inherente como meros receptáculos. Tratar a estos individuos como meros receptáculos es incorrecto porque es injusto, y es injusto porque no los tratan con el respeto que se merecen. Aun así, tratar a estos individuos como meros receptáculos al menos tiene una ventaja respecto de tratarlos como recursos renovables: cuando se les trata como meros receptáculos, *sus* bienes (por ejemplo, placeres) y *sus* daños (por ejemplo, penas) se consideran *moralmente relevantes de manera directa* para determinar lo que debería hacerse; sólo sucede que, cuando se les ve de esta manera, el daño que se les hace puede justificarse apelando a "las mejores" consecuencias agregadas. Sin embargo, cuando los individuos son tratados como recursos renovables, *sus* bienes y sus daños no pueden tener ninguna importancia moral *directa*. La importancia que tengan, si alguna tienen, es contingente a lo que está en el interés de quienes los tratan como recursos renovables. Ver a los individuos con valor inherente como recursos renovables, entonces, es verlos como *incluso menos que meros receptáculos.* Puesto que, desde el enfoque de derechos, es injusto porque es irrespetuoso tratarlos como si fueran meros receptáculos, es una injusticia aún mayor tratarlos como si fueran aun menos que esto.

Los animales de granja criados para el consumo humano son tratados hoy día como recursos renovables, y éste es el veredicto al que llegamos independientemente de que esos animales sean criados en confinamientos cerrados o "humanamente". A estos animales se les mata rutinariamente mucho antes de que hayan alcanzado un estado o condición en donde quitarles la vida podría verse como un acto de compasión; su lugar en la línea de producción es ocupado por otros animales, quienes en su momento serán matados mucho antes de que hayan alcanzado un estado o condición en donde quitarles la vida podría verse como un acto de compasión; y entonces otros los remplazarán; y así sucesivamente, dado que el sistema se perpetúa a sí mismo. Sin lugar a dudas, a estos animales se les ve y trata como renovables o remplazables. Que son vistos y tratados como recursos, como poseedores de valor relativo a los intereses de otros solamente, también es cierto. La importancia moral de lo que daña o beneficia a estos animales se mide por el interés de quienes los crían. Si los puercos son dañados cuando se les cría en confinamientos cerrados, esto no se calcula moralmente siempre que el sistema de confinamiento cerrado eleve los intereses del granjero; si los terneros son dañados porque se les quita la vida prematuramente, esto no queda registrado moralmente mientras esta

práctica promueva los intereses del ganadero. Al decir esto, no se está diciendo que los que están involucrados en la ganadería sean personas crueles, que nada les gusta más que torturar a sus animales (para la discusión de por qué esto es inadecuado, véase antes, la sección I del cap. 6). Simplemente se está dejando claro que estos animales son tratados como recursos cuando sus daños y beneficios adquieren importancia moral sólo en tanto se relacionan con los intereses del granjero. Si mantener animales no saludables fuera económicamente ventajoso, la producción moderna sin duda encontraría una manera de hacerlo. De hecho, ya lo ha hecho: vean a los becerros.

Tratar a los animales de granja como recursos renovables es no tratarlos con el respeto que se merecen como poseedores de valor inherente. Entonces, es tratarlos injustamente, y esto hace toda la diferencia moral del mundo cuando el granjero declara, como suponemos, que él está "en todo su derecho" de criar estos animales para el consumo humano. *Estaría* "en todo su derecho", dado el principio de libertad, *sólo si* los que son dañados por lo que él hace (a saber, los animales que cría) *fueran tratados con respeto*. Mas no son tratados con respeto ni podrán serlo mientras sean tratados como si fueran recursos renovables. Por esta razón, en el enfoque de derechos, los granjeros que crían animales para el consumo humano participan en una práctica injusta. Moralmente, *exceden* sus derechos. Moralmente, esta práctica debería cesar y los consumidores deberían dejar de apoyarla. Incluso si fuera verdad, que no lo es, que los consumidores quedarían en una peor situación en relación con los animales de granja si dejaran de comprar carne, no se seguiría que los consumidores "estarían en todo *su* derecho" cuando, al escoger comprar carne, escogen apoyar la práctica que permite y exige este trato. Los consumidores estarían en todo su derecho sólo si esta práctica tratara a los animales con el respeto que se merecen. Dado que, por las razones ofrecidas, la práctica actual de criar animales de granja para el consumo humano no cumple con tratar a los animales con respeto, quienes apoyan esta práctica comprando carne exceden sus derechos. Sus compras los vuelven parte de la perpetuación de una práctica injusta. El vegetarianismo no es supererogatorio; es obligatorio.

Aquí se protestará (véase el punto 6, más arriba) que no son sólo los intereses económicos de los granjeros, empacadores de carne, vendedores mayoristas, etc., los que están en juego; la economía de la nación está vinculada directamente con el mantenimiento y crecimiento de la industria de la carne. Dejar de comprar los productos de esta industria provocaría un desastre económico que afectaría el bienestar de millones y millones de personas, muchas de las cuales, sin ser culpables de nada y sin haber corrido voluntariamente los riesgos asociados con la participación en la industria de la carne, quedarían en una peor situación. Es para evitar esta catástrofe que debemos continuar comprando carne.

El enfoque de derechos niega esta defensa del apoyo de la industria de la carne. Así

como los beneficios que otros obtienen como resultado de una institución o una práctica injusta no son una defensa moral de esa institución o práctica, de la misma manera los daños que otros puedan enfrentar como resultado de la disolución de esta práctica o institución no son una defensa de permitir que continúe. Dicho de otra manera, nadie tiene el derecho de ser protegido contra ser dañado si la protección en cuestión involucra violar los derechos de otros. Dado que, por las razones dadas en lo precedente, la práctica de criar animales de granja, como se realiza actualmente, rutinariamente trata a los animales de maneras que son contrarias al respeto que se merecen como asunto de estricta justicia, esa práctica viola los derechos de estos animales. Como tal, nadie, ni los que están directamente involucrados en la industria de la carne ni quienes se verían afectados por su colapso, tiene el derecho a ser protegido contra este daño por medio de permitir que esa industria continúe. En este sentido y por estas razones, el enfoque de derechos implica que *debe* hacerse justicia aunque se desplome el cielo (económico).

Desde luego, es extremadamente improbable que los cielos económicos se desplomen. No es probable que mañana nos despertemos y descubramos que durante la noche todos se han convertido al vegetarianismo, un acontecimiento que precipitaría el colapso total e instantáneo de la industria de la carne y el desastre económico que tal colapso posiblemente traería. Por lo tanto, el escenario esbozado dos párrafos más arriba es de lo más improbable. La disolución de la industria de la carne, como la conocemos, vendría gradualmente, no de repente, y las economías de las naciones y del mundo tendrían tiempo de ajustarse al cambio en los estilos de vida alimenticios. Sin embargo, el tema moral esencial permanece. Nadie tiene derecho a ser protegido continuando una práctica injusta, una práctica que viola los derechos de los otros. Y esto es verdad ya sea que uno participe de esa práctica o, aunque no sea un participante activo, se beneficie de ésta y se viera dañado si se descontinuara. Los vegetarianos que serían dañados por el colapso instantáneo y total de la industria de la carne no tendrían más derecho a quejarse de la "injusticia" que se les hace del que tendrían los comedores de carne. Puesto que ninguna injusticia se les haría a ellos si se disolviera tal industria, incluso los vegetarianos no tendrían bases para quejarse.

f) Los animales como propiedad legal

En este momento, si no antes, se responderá a la acusación (punto 7 más arriba) de que los granjeros son *dueños* de los animales —que los animales de granja son su *propiedad legal*— y que esto hace toda la diferencia. Así como el color con el que pinto las paredes de mi casa o mi decisión de venderla son mis propios asuntos porque la casa es de mi propiedad, de igual manera, podría argumentarse, lo que le hace el granjero a sus animales es asunto suyo, puesto que son de su propiedad. Y así como cualquiera que me

negara el derecho a pintar mis paredes o vender mi casa si quiero estaría injustificadamente violando mis derechos de propiedad, de la misma manera el intento de limitar cómo trata el granjero a sus animales es violar injustificadamente sus derechos de propiedad.

Dos respuestas a esta línea de argumentación serán suficientes. Primero, suponiendo que el estatus legal actual de los animales de granja es que son una propiedad e incluso suponiendo que su estatus legal como propiedad no cambiara, no se sigue que los límites legales que se ponen a cómo pueden ser tratados los animales necesariamente violen los derechos de propiedad de los granjeros. Los derechos de propiedad no son absolutos. Mientras que el color que escojo para pintar las paredes de mi casa es asunto mío, lo que escojo hacer con mi propiedad no es mi asunto solamente si lo que hago con ella tendrá un efecto adverso sobre otros. Dado que vivo en condominio suburbano, no estoy en libertad de convertir la casa en una librería de adultos o un casino de apuestas o una casa de mala reputación o incluso un 7-eleven. Los derechos de propiedad —por no mencionar otros derechos— que tienen mis vecinos imponen límites a lo que puedo hacer con mi propiedad. No hay ninguna razón por la cual el trato a los animales, aun suponiendo que sean y continúen siendo considerados una propiedad legal, debiera ser de otra manera. Si, como se ha argumentado ampliamente en lo precedente, los animales tienen derechos morales básicos, entonces debería reconocerse que estos derechos imponen límites estrictos a lo que cualquier granjero tiene permitido hacerles en nombre del ejercicio de "sus derechos de propiedad". Ésta es una reforma en la ley, según el enfoque de derechos, que debe llegar y que, suponiendo que haya suficientes personas comprometidas con la causa, llegará.

Segundo, y más fundamental, la noción misma de que los animales sigan considerándose una propiedad legal debe objetarse. Verlos de esta manera implica que no podemos encontrarle sentido a verlos como personas legales. Sin embargo, la historia de la ley muestra muy bien, y muy dolorosamente, cuán arbitraria puede ser la ley en este asunto crucial. Los seres humanos que fueron esclavos no fueron reconocidos como personas legales en Estados Unidos de antes de la Guerra Civil. No hay ninguna razón para suponer que porque los animales no concuerdan actualmente con este estatus no puedan verse inteligiblemente de esta manera o que no deban tenerlo. Si nuestros predecesores hubieran supuesto esto mismo en el caso de los esclavos humanos, el estatus legal de estos seres humanos no habría cambiado.

Sólo una respuesta al llamado a reconocer a los animales como personas legales puede considerarse aquí.2 Se puede anticipar que aquellos cuya manutención depende de la industria animal dirían lo siguiente. Podrían argumentar que si los animales de granja ya no fueran considerados una propiedad, los granjeros ya no tendrían suficiente incentivo económico ni protección legal para criarlos; y si fuera así, estos granjeros

buscarían en otro lado, fuera de la industria animal, la fuente de un ingreso confiable, con el resultado de que habría menos animales de granja. Y esto, podría declararse, muestra cuán contraproducente es el enfoque de derechos. Este enfoque, podría argumentarse, aspira a proteger los animales de granja, pero su resultado final, si tuviera éxito, es que ya no habría granjas en donde los animales fueran criados con fines comerciales. ¿Y qué tipo de protección puede ser ésa, si las criaturas mismas que uno aspira a proteger ya no están ahí para ser protegidas?

Esta respuesta supone que la meta final del enfoque de derechos, en su aplicación a los animales de granja, se derrota a sí misma. Sin embargo, esto es producto de una confusión. Es verdad —y vale la pena resaltarlo— que *el objetivo último del enfoque de derechos es la disolución total de la industria animal como la conocemos,* un objetivo que difícilmente cause sorpresa, dado el veredicto del enfoque de derechos de que esta industria, como opera actualmente, viola los derechos de los animales de granja. Sin embargo, este enfoque no llama a la extinción total de los animales de granja, sino a que los que existen sean tratados como lo exige la justicia. Si ninguna empresa económicamente rentable pudiera cumplir esta condición, entonces ese incentivo para continuar teniendo estos animales sobre la tierra se perdería. No obstante, dado que es este mismo incentivo el que yace detrás de concebir a estos animales como recursos renovables y el que da lugar a la violación de sus derechos, su ausencia debería ser motivo de celebración, no de lamento. Además, pese a la deprimente evidencia en contrario, los seres humanos a veces estamos motivados a actuar por razones que no son económicas y no hay ninguna razón para suponer que, si llega el día en que las personas ya no tengan interés económico en criar animales de granja, ninguno de estos animales estaría entre nosotros. Habría menos, eso es seguro; pero eso sería un indicador de nuestro progreso moral, no de nuestro fracaso. El enfoque de derechos nunca afirmó, ni implicó, que la calidad de vida de cada animal individual de granja esté lógica o causalmente vinculada a que existan en un vasto número. Esto no es verdad en el caso de la calidad de vida de los seres humanos individuales. No hay ninguna razón para juzgar el caso de los animales de manera diferente.

Finalmente, se protestará (punto 8 más arriba) que algunos animales de granja, sobre todo los pollos y los pavos, no son mamíferos y, por tanto, dada la posición del enfoque de derechos en relación con los animales que son sujetos de una vida, caen fuera del alcance de los principios prescritos por este enfoque. Así, podría alegarse, los criadores de aves de corral evitarían esta condena del enfoque de derechos, aun cuando fuera verdad que los otros granjeros no. Esta defensa de la industria de aves de corral no toma en cuenta cuán difícil es trazar la línea entre los animales que satisfacen el criterio de sujeto de una vida y los que no, y, además, no logra situar la justificación de la crianza de aves de corral dentro del contexto más amplio de nuestros hábitos culturales en relación

con tratar a los animales de granja como si fueran recursos renovables. Éstas son deficiencias comunes que comparten quienes, por ejemplo, defienden el uso de animales no mamíferos en la ciencia o la cacería. Para no repetir los principales preceptos de la respuesta del enfoque de derechos a argumentos de este tipo, la réplica a esta defensa de la crianza de aves de corral se diferirá hasta que se dé una respuesta análoga a quienes defienden el uso de animales no mamíferos en la ciencia (sección IV).

g) Vegetarianismo, utilitarismo y derechos de los animales

La diferencia fundamental entre la base moral del vegetarianismo que ofrece el enfoque de derechos y la que ofrece el utilitarismo debería quedar ahora clara. Suponiendo que los intereses (preferencias o placeres) de todos los afectados por el resultado de una acción o regla hayan sido tomados en cuenta y suponiendo que los intereses iguales hayan sido contados equitativamente, se ha hecho justicia de acuerdo con el utilitarismo; y el daño significativo que se le hace a cualquier individuo no será injusto si es necesario causarlo para generar el balance agregado óptimo entre bienes (por ejemplo, placeres) y males (por ejemplo, dolores) para todos los afectados por el resultado. Por lo tanto, para el utilitarismo, si el daño que se les hace a los animales de granja, incluido el daño que se les hace soportar en las granjas industriales, está justificado *es una pregunta moral abierta. Si* las consecuencias agregadas resultan ser las óptimas, *entonces,* el daño está justificado. El argumento del utilitarista contra el daño que se les hace a los animales de granja será tan fuerte como convincentes sean los hechos en contra de permitirlo. Para cumplir con este reto, el utilitarista debe tener los hechos pertinentes a la mano, y esto significa que debe decirnos *1)* cuáles *son* las consecuencias, en conjunto, para todos los afectados por el resultado, del daño que se les hace a los animales, así como cuál sería el balance entre bienes (por ejemplo, satisfacción de preferencias) y males (por ejemplo, frustración de preferencias); *2)* cuáles *serían* las consecuencias, en conjunto, para todos los afectados por el resultado, si todos nos volviéramos vegetarianos, ya sea de golpe o gradualmente, y *3)* si, tomando todo esto en cuenta, estas últimas consecuencias *serían* mejores que las primeras. No es injusto para la obligatoriedad del vegetarianismo considerada desde la base utilitarista recordarnos que los hechos necesarios para respaldar esta obligación desde el utilitarismo simplemente no están a la mano. En pocas palabras, al juzgarla con sus propios estándares, la base utilitarista para el vegetarianismo está lejos de ser convincente. Finalmente, recuérdese (véase sección IV del cap. 6) que para el utilitarista el hecho de que *mi* negativa a comprar carne sea correcta no depende de lo que hago, sino de cuántos otros hagan lo mismo; pues sólo si un número suficiente de otros individuos se abstiene y sólo si este número reduce la cantidad de animales de granja que son dañados o la cantidad de daño que se les hace, de acuerdo con el

pensamiento utilitarista, estaría haciendo lo que es correcto. Aunque es imposible conocer las mentes de todos, es improbable que quienes no están ya comprometidos con el utilitarismo crean que el principio de utilidad le hace justicia a su pensamiento sobre por qué es obligatorio el vegetarianismo.

El enfoque de derechos logra lo que no puede hacer el utilitarismo. Que yo actúe como lo exige el deber no depende de cuántos otros actúen de forma similar y ningún vegetariano debería desistir de su causa porque muchos continúan apoyando la industria animal o porque es incierto si y, de ser así, cuándo y cómo la abstención de un individuo hace la diferencia, por ejemplo, respecto de a cuántos animales se les evita de esta forma el abuso de las granjas industriales. *El individuo está en lo correcto al no comprar productos de una industria que viola los derechos de otros independientemente de cuántos otros actúen de forma similar,* y el argumento en contra de la industria animal no se mantiene en pie o se cae, de acuerdo con el enfoque de derechos, porque ese individuo o cualquier individuo conozca el balance agregado entre bienes y males para todos los afectados al permitir las granjas industriales o no permitirlas. Dado que esta industria rutinariamente viola los derechos de estos animales, por las razones dadas, es incorrecto comprar estos productos. Ésa es la razón por la que, en el enfoque de derechos, el vegetarianismo es moralmente obligatorio, y por la que, desde ese enfoque, no deberíamos quedar satisfechos con nada menos que la disolución total de la producción animal comercial como la conocemos, ya sea en la forma de granjas industriales modernas o en otra.

h) La vida en el bote salvavidas

Un crítico del enfoque de derechos podría objetarlo haciendo uso de una variante del caso del bote salvavidas analizada antes (sección XIII del cap. 8). Recuerden la situación: hay cinco sobrevivientes, cuatro seres humanos adultos normales y un perro. El bote sólo tiene capacidad para cuatro. Todos morirán si uno no es sacrificado. ¿Cuál debería ser el que se tire por la borda? La respuesta del enfoque de derechos es: el perro. La magnitud del daño que significa la muerte, se ha argumentado, está en función del número y la variedad de oportunidades de satisfacción que ésta elimina para un determinado individuo, y no es especista declarar que la muerte de cualquiera de estos seres humanos sería *prima facie* un daño mayor en su caso de lo que sería el daño que significa la muerte en el caso del perro. De hecho, los números no hacen diferencia en este caso. Un millón de perros debería ser echado por la borda si fuera necesario para salvar a los cuatro seres humanos normales, el agregado de daños menores de los animales individuales no daña a nadie de una manera que sea *prima facie* comparable al daño que la muerte sería para cualquiera de estos humanos. Sin embargo, podría conjeturar un

crítico, supongamos que no es una cuestión de tener suficiente espacio en el bote. Imaginemos que es una cuestión de a qué individuo comer para que los otros cuatro sobrevivan. ¿Quién debería ser comido? La respuesta del enfoque de derechos, una vez más, es: el perro. Y es el perro quien debería ser comido porque el daño que la muerte es en el caso de ese animal no es un daño tan grande como el daño que sería la muerte en el caso de cualquiera de estos humanos. En otras palabras, en los casos del bote salvavidas, la obligación de ser vegetarianos puede ser sobrepasada justificadamente, de acuerdo con el enfoque de derechos. Los sobrevivientes estarían actuando en todo su derecho, justificados por la apelación al principio de libertad, si escogieran matar y comer al perro en estas circunstancias. Cualquiera de ellos podría, es verdad, escoger no hacerlo, optar por sacrificar su propia vida en vez de ser cómplice de matar a un animal. No obstante, eso no sería obligatorio desde el enfoque de derechos; sería supererogatorio.

Nuestro crítico imaginado podría suponer que la valoración del enfoque de derechos en el caso del bote salvavidas socava el argumento de este enfoque contra la práctica actual de producción animal. Esto no es cierto, por al menos tres diferentes razones. Primero, la situación en la que nos encontramos en el mundo no es la situación de los sobrevivientes del bote salvavidas. Estamos suponiendo que ellos no tienen ninguna otra opción más que comer carne para mantenerse bien y con vida. Nosotros sí. Por lo tanto, conceder que la obligación de ser vegetariano puede anularse en circunstancias extremas como la de quienes están en el bote salvavidas no es implicar que la obligatoriedad disminuye en nuestra existencia cotidiana. Segundo, y en relación con lo anterior, lo que una teoría implica que debe hacerse en casos excepcionales (y el caso del bote salvavidas *es* un caso excepcional) no puede con justicia generalizarse para que se aplique a casos no excepcionales. Entonces, uno no puede argumentar que, dado que el enfoque de derechos implica que los humanos del bote salvavidas estarían justificados en comer al perro, también implica que estaríamos justificados en devorarnos a nosotros mismos en un asado con los vecinos. Eso sería análogo a suponer que si un enfoque admite que estemos justificados en matar a alguien que a su vez está tratando de matarnos, esto también implicaría que estaríamos justificados en matar simplemente a cualquiera que se nos ocurra. Nadie se vería, o debería verse, tentado a suponer que un enfoque que le permite matar en defensa propia deba implicar esto. No se espera que nadie suponga, o debería suponer, que el veredicto del enfoque de derechos concerniente a quién debería ser comido en el bote salvavidas es una licencia para sucumbir ante una hamburguesa. Tercero, lo que un enfoque implica que puede hacerse en circunstancias aisladas, excepcionales, no lo compromete a adoptar una posición similar de prácticas e instituciones. Desde luego, los sobrevivientes del bote salvavidas estarían justificados en comer al perro para evitar ponerse en una peor situación; no obstante, no se sigue de esto que los criadores de puerco, por ejemplo, no estén haciendo algo incorrecto al criar

puercos para evitar estar en una peor situación. Los casos excepcionales, aislados, tales como el caso del bote salvavidas no son prácticas o instituciones, y el juicio que uno hace en los primeros no es automáticamente transferible a los últimos. Aunque en circunstancias excepcionales estemos justificados en limitar la libertad de un individuo (digamos que un hombre enloquece temporalmente y representa una amenaza para la seguridad de los otros, una amenaza que sólo podríamos anular sujetándolo por la fuerza), no se sigue que estaríamos justificados en permitir prácticas e instituciones que *rutinariamente* limitan nuestra libertad individual; es decir, que limitan la libertad individual en circunstancias *ordinarias*, *no excepcionales*. La justicia de una práctica o institución no se muestra de esta manera. La justicia se muestra cuando todos los involucrados son tratados con el respeto que se merecen. Puesto que la práctica de la producción animal como la conocemos no trata a los animales de granja con el respeto que se merecen, esta *práctica* es injusta. Lo que es permisible en el bote salvavidas no hace ninguna diferencia moral respecto de qué es permisible en una granja porcina. Y, en caso de que el criador de puercos se vea tentado a eludir esta implicación y las implicaciones generales del enfoque de derechos buscando refugio en la teoría utilitarista, es bueno recordarle que el utilitarismo no proporciona una protección moral adecuada para los seres *humanos*, incluido él mismo.

La disolución de la producción comercial de animales como la conocemos obviamente exige más que nuestro compromiso individual con el vegetarianismo. Rehusarnos en principio a comprar productos de la industria de la carne es hacer lo correcto, pero no es hacer lo suficiente. Reconocer los derechos de los animales es reconocer el deber concomitante de defenderlos contra quienes violan sus derechos (sección VI del cap. 8), y cumplir con este deber exige más que nuestra abstención individual. Exige que actuemos para provocar los cambios necesarios para que los derechos de estos animales no sean violados. Fundamentalmente, entonces, exige un compromiso a contribuir con la revolución del pensamiento de nuestra cultura respecto de los animales de granja y su trato aceptado. Las palabras de Mill nuevamente son pertinentes. Recuérdese su observación (sección I del cap. 8) de que, cuando un individuo tiene una pretensión válida, y por tanto un derecho, de algo, la sociedad debe defender a ese individuo en la posesión de su derecho, "sea por la fuerza de la ley, sea por la de la educación y la opinión". Entonces, nuestro reto puede ser concebido en estos términos: ayudar a *educar* a quienes actualmente apoyan la industria animal respecto de las implicaciones de su apoyo; ayudar a *forjar la opinión* de que esta industria, como la conocemos, viola los derechos de los animales de granja y trabajar para que se aplique la *fuerza de la ley,* si es necesario, en esta industria para efectuar los cambios necesarios. Éste no es un reto menor, desde luego, pero alcanzar la meta de justicia para estos animales no exige nada menos. Contentarse meramente con la abstención personal es

volverse parte del problema, más que de la solución.

II
POR QUÉ CAZAR Y CAPTURAR ANIMALES ES INCORRECTO

Dado que los animales pueden representar amenazas inocentes y dado que a veces estamos justificados en violar sus derechos cuando lo hacen (sección VIII del cap. 8), uno no puede suponer que cazarlos y capturarlos siempre sea incorrecto. Si zorros con rabia han mordido a algunos niños y sabemos que están en los bosques vecinos, y si las circunstancias de sus vidas indican que habrá nuevos ataques si no hacemos nada, entonces el enfoque de derechos aprueba que se anule la amenaza planteada por estos animales. Cuando pasamos de los casos en los que nos protegemos de las amenazas inocentes que plantean los animales silvestres a las actividades de cazarlos y capturarlos, ya sea con fines comerciales o "deportivos", el enfoque de derechos adopta una perspectiva sombría, en efecto. Las justificaciones estándar del "deporte" de cazar —que quienes se involucran en dichas actividades hacen ejercicio, obtienen placer de estar en comunión con la naturaleza, disfrutan de la camaradería de sus amigos o se sienten satisfechos por haber dado en el blanco— son débiles según el enfoque de derechos. Todos estos placeres pueden obtenerse realizando actividades que no dan como resultado matar a ningún animal (caminar por los bosques con amigos y una cámara lo sustituye muy bien), y la suma de placeres que los cazadores obtienen de cazar sólo podría sobrepasar los derechos de estos animales si los vemos como meros receptáculos, lo cual, en el enfoque de derechos, no son.

Apelar a la tradición —una apelación que encontramos, por ejemplo, en el apoyo a la caza de zorros en Gran Bretaña— no tiene más fuerza en el caso de la caza de lo que la tiene en el caso de cualquier otro abuso habitual contra estos animales… o humanos. Todo lo que las apelaciones a la tradición indican en este caso, y todo lo que significan en otros contextos similares, es que es tradicional ver a los animales como meros receptáculos o como recursos renovables. En otras palabras, estas apelaciones a la tradición son en sí sintomáticas de una noción empobrecida del valor que tienen los animales por derecho propio y por tanto no pueden desempeñar un papel legítimo en la defensa de una práctica que los daña. Tales apelaciones son tan deficientes en Gran Bretaña, cuando se hacen en nombre del "deporte" de la caza de zorros, como son en Japón o Rusia cuando se usan para defender la caza comercial de ballenas,3 o en Canadá para defender la masacre anual de focas. Desde el enfoque de derechos, permitir que continúen estas prácticas mientras no se excedan determinadas cuotas es incorrecto por razones que se irán aclarando más a medida que avancemos.

Desde luego, quienes cazan y capturan animales a veces basan su argumento en otras consideraciones. No es *su* placer lo que justifica que lo hagan; más bien, es el servicio humano que realizan por *los animales*. La situación, se nos quiere hacer creer, es ésta: si no se caza o captura un determinado número de animales, entonces, habrá demasiados

animales pertenecientes a determinadas especies para que un hábitat dado pueda sostenerlos. Siendo así, algunos de estos animales morirán de hambre debido a su incapacidad para competir exitosamente con los otros animales del hábitat. Entonces, sacrificar o capturar un determinado número de estos animales tiene el propósito humano y logra la meta humana de evitarles la dura experiencia de morir de hambre. ¿Cómo puede el enfoque de derechos, o cualquier otro enfoque que sea sensible al bienestar de los animales, encontrar una culpa en esto?

El enfoque de derechos encuentra un defecto con esta defensa de la caza y captura de animales por varias razones. Primero, la defensa supone que la muerte padecida por los animales cazados o capturados siempre es mejor (es decir, siempre involucra menos sufrimiento) que la muerte que padecerían estos animales por morir de hambre. Esto está lejos de ser creíble. No todos los cazadores son tiradores expertos y no todos los que capturan animales ponen sus trampas responsablemente o usan trampas que muestren su preocupación "humana" por los animales, la infame trampa de osos es tal vez el ejemplo más notorio de lo contrario. ¿Es obvio que los animales que padecen una muerte lenta y agonizante como resultado de un mal tiro o una trampa mal puesta tienen una "mejor muerte" que los que mueren de hambre? Uno busca un argumento aquí y no encuentra ninguno. A no ser que haya uno o hasta que no se encuentre, la defensa de la caza y captura de animales sobre la base de que estas prácticas matan "más humanamente" es engañosa.

Segundo, las apelaciones a la "preocupación humana" se contraponen dramáticamente a la filosofía de las prácticas actuales de caza y captura, así como al manejo de la fauna silvestre en general. Esta filosofía, o el credo de máxima producción sostenida, aplica a la caza y captura de animales de la siguiente manera. Quienes cazan y ponen trampas tienen permitido legalmente, dentro de temporadas específicas, "cazar" o "colectar" un cierto número de animales silvestres de diversas especies; la cuota por temporada, colectivamente y para cada individuo cazador, se fija calculando, junto con la mejor estimación de mortandad natural, que quienes cazan y capturan animales serán capaces de "cazar" la misma cantidad durante la siguiente estación, y la siguiente y así sucesivamente. De esta manera se determina la producción máxima sostenible. Si esta filosofía se aplica con éxito, en las temporadas futuras, los cazadores y captores estarán autorizados legalmente a hacer lo mismo que los otros estuvieron autorizados a hacer en la pasada, a saber, matar una determinada cantidad (una determinada cuota) de animales. Es decir, si se ejerce la restricción cada temporada, el número *total* de animales que podrán ser cazados será mayor con el tiempo, o, para ponerlo en términos más simples y crudos, si se matan menos animales ahora, las futuras generaciones de cazadores podrán matar un número mayor (agregado) de animales en el futuro, lo cual será mejor. Esta implicación del credo de la máxima producción sostenible desenmascara la retórica del

“servicio humano” a los animales. Tiene que ser una distorsión perversa del ideal de servicio humano aceptar o participar en prácticas cuya meta explícita es garantizar que vaya a haber una mayor, no una menor, cantidad de animales para matar. Con “amigos humanos” como esos, los animales silvestres ciertamente no necesitan enemigos.

Esencialmente, puede hacerse la misma observación en relación con la cantidad agregada de sufrimiento que padecerán los animales si el credo de la máxima producción sostenible tiene éxito. Si es exitoso, el número total de animales que morirán una muerte agonizante como resultado de la mala puntería de los cazadores, más los que morirán en una agonía similar como resultado de trampas “humanas” mal puestas, más los que morirán por causas naturales sería mayor que si se adoptaran otras opciones. Por lo tanto, defender el deporte de la caza y captura de animales apelando a que es un servicio humano es una pantalla de humo moral. Las acciones que permite la filosofía de la máxima producción sostenible se escuchan más que las nobles palabras emitidas en su defensa. El éxito de esta filosofía significaría que se mataran más, no menos, animales en el futuro, y que más animales, no menos, sufrieran muertes horribles, ya sea en manos de los humanos o por el curso de la naturaleza.

Sin embargo, no es sólo la inconsistencia entre lo que proclama y lo que implica el credo de la máxima producción sostenible lo que lo lleva a la ruina. Esa forma de abordar la toma de decisión en relación con las políticas de manejo de la fauna silvestre falla profundamente en reconocer o respetar los derechos de los animales silvestres. Ningún planteamiento sobre la fauna silvestre puede ser moralmente aceptable si supone que las decisiones políticas deben hacerse sobre la base de sumar daños y beneficios. En particular, estas decisiones no deberían tomarse apelando al principio de minimización del daño (véase la sección X del cap. 8). Este principio nos pone frente a lo que parece ser un propósito encomiable, a saber, minimizar la cantidad total de daño en general y el sufrimiento en particular. No obstante, ese principio carece de los medios morales para poner algún límite a cómo va a lograrse este loable propósito: carece de los medios para evaluar los medios que se usan para conseguir este fin. Si los derechos del individuo son violados, eso simplemente no se calcula moralmente, dado el principio de minimización del daño, siempre que la violación de estos derechos sea útil para lograr el propósito de minimizar el daño total. El enfoque de derechos niega categóricamente la adecuación de esta forma de abordar la toma de decisiones. Las políticas que disminuyen la cantidad total de daño a costa de violar los derechos de los individuos son incorrectas, ya sea que estos individuos sean agentes o pacientes morales, y, si son los últimos, humanos o animales. Incluso si fuera verdad, aunque no lo es, que la filosofía de la máxima producción sostenible llevara a la reducción de la cantidad total de muerte y sufrimiento de los animales no domesticados, todavía no se seguiría que debamos aceptar esa filosofía. En tanto sistemáticamente no toma en cuenta los derechos de los animales

silvestres, sistemáticamente los viola.

El enfoque de derechos condena categóricamente la caza y captura deportivas. Aunque quienes toman parte en estas actividades no necesariamente son personas crueles o malvadas (recuérdese la discusión anterior sobre la crueldad, sección I del cap. 6), lo que hacen es incorrecto. Y lo que hacen es incorrecto porque participan en una práctica que trata a los animales como si fueran un recurso que se renueva periódicamente de forma natural, cuyo valor se mide y maneja por referencia a los intereses humanos recreativos, gustativos, estéticos, sociales, etc. Los animales en efecto se renuevan. Normalmente, no necesitan la asistencia humana para reproducirse, no más que los árboles, por ejemplo, pero los animales silvestres no son recursos naturales que *están aquí para nosotros*. Tienen un valor aparte de los intereses humanos y su valor no es reducible a su utilidad relativa a nuestros intereses. Que cazarlos o capturarlos sea un deporte es incorrecto porque es no tratarlos con el respeto que se merecen como asunto de estricta justicia.

Desprovistos de su apelación a su "preocupación humana" por la vida silvestre, los defensores de la caza y la captura de animales probablemente protesten diciendo que lo que ellos hacen no es diferente en tipo de lo que otros animales hacen en el estado de naturaleza. Los animales rutinariamente matan miembros de otras especies (aunque sólo raramente miembros de la suya), y la muerte que éstos sufren a manos de otros animales es lo suficientemente truculenta como para partir incluso el corazón más endurecido. Cuando se trata de las relaciones entre especies, la naturaleza *es* roja en diente y garra. Si el enfoque de derechos condena la caza y captura deportivas, podría declararse, entonces debería hacer lo mismo cuando se trata de las interacciones fatales entre los propios animales.

El enfoque de derechos rechaza este argumento. Los animales no son agentes morales (véase la sección II del cap. 5) y por tanto no pueden tener los mismos deberes morales que tienen los agentes, incluido el deber de respetar los derechos de otros animales. Los lobos que comen al caribú no están haciendo nada moralmente incorrecto, aunque el daño que causan sea bastante real. Tal es así que, de acuerdo con el enfoque de derechos, la meta predominante del manejo de la vida silvestre no debería ser asegurar la máxima producción sostenible; debería ser proteger a los animales silvestres de aquellos que violarían sus derechos, a saber, quienes ponen trampas y practican la caza deportiva, los emprendedores comerciales que destruyen o los despojan de sus hábitats naturales en nombre de los intereses económicos, y otros similares. *En pocas palabras, son las prácticas humanas incorrectas las que necesitan un manejo, no la "cosecha" de animales*. Para ponerlo en términos positivos, la meta del manejo de la fauna silvestre debería ser defender a los animales en la posesión de sus derechos, proporcionarles la oportunidad de vivir su propia vida a su manera lo mejor que puedan,

libres de la depredación humana que se hace en nombre del "deporte". Les debemos esto a los animales silvestres, no por bondad ni porque estemos en contra de la crueldad, sino por respeto a sus derechos. Si, en réplica, se nos dice que respetar los derechos de los animales en su hábitat de la manera que exige el enfoque de derechos no garantiza que vayamos a minimizar la cantidad total de sufrimiento que sufrirán con el paso del tiempo, nuestra respuesta debería ser que ésta no puede ser la meta dominante del manejo de la fauna silvestre una vez que tomamos seriamente los derechos de los animales. La cantidad total de sufrimiento que los animales que viven en libertad se causan entre sí no es una preocupación del manejo de la fauna silvestre desde el punto de vista moral. Quienes manejan la fauna silvestre, dado que no son los operadores ni los responsables de la felicidad en la naturaleza, deberían preocuparse principalmente por *dejar ser a los animales* manteniendo a los depredadores humanos fuera de sus asuntos y permitiendo que estas "otras naciones"4 forjen su propio destino.

Cuando pasamos del deporte a la explotación comercial de la fauna silvestre, el escenario moral es el mismo, sólo que peor porque el número de animales involucrados es mayor. El enfoque de derechos condena la empresa de matar animales silvestres. Aun cuando fuera verdad que aquellos cuya calidad de vida actual depende del comercio de animales silvestres quedarían en una peor situación si sus empresas fracasaran, ésa no es razón para que continuemos permitiéndolo. Al igual que cualquier otra persona que entra al mundo de los negocios, quienes entran al negocio de matar animales silvestres deben entender que ceden su derecho a no ser puestos en peor situación si su empresa fracasa. No tenemos ningún deber de comprar sus productos y ellos no tienen el derecho a exigirnos que mantengamos a flote su negocio ni su calidad de vida actual. Apelar al riesgo de que disminuya el bienestar de sus dependientes como defensa en apoyo de quienes negocian matando animales silvestres es tan débil en este caso como lo fue en el caso de la producción animal. Es más, mientras que quienes están en este negocio, al igual que el resto de nosotros, tienen el derecho a hacer lo que puedan para evitar que se les ponga en una peor situación, ellos, al igual que el resto de nosotros, exceden este derecho cuando lo que hacen viola los derechos de otros. Y la explotación comercial de la vida silvestre los viola a diestra y siniestra. Los animales que viven en su hábitat natural son tratados como recursos renovables, como si sólo tuvieran valor relativo a los intereses económicos de quienes viven a costa de sus cadáveres. El enfoque de derechos condena categóricamente la cacería comercial de animales silvestres no porque quienes se embarcan en este negocio sean, o deban ser, personas crueles o malvadas, sino porque lo que hacen es incorrecto. Se hará justicia cuando, y sólo cuando, nos rehusemos a permitir que estas empresas comerciales continúen.

Uno puede imaginar que alguien acepte la letra pero no el espíritu de lo anterior. Pues existen, después de todo, muchos no humanos a los que se mata por motivos comerciales

o deportivos y que no son animales en el sentido limitado con el que se ha usado esta palabra a lo largo de este capítulo y los anteriores, es decir, que no son animales mamíferos normales de un año o más de edad. Podría escucharse una voz en apoyo de la caza de patos, por ejemplo, o en defensa de la explotación comercial de focas bebés. Debido a que podrían levantarse protestas similares en diferentes contextos (por ejemplo, alguien podría reclamar que lo que se les hace a los no mamíferos en la ciencia o a los pollos de engorda en la producción pecuaria no debería valorarse con los mismos principios que aplican a lo que uno les hace a los mamíferos), el análisis de esta defensa de la caza y captura de animales se diferirá hasta más adelante (véanse los párrafos finales de la sección IV y la nota 30).

Aquí será suficiente con plantear una sencilla pregunta. Supongamos que los *animales mamíferos silvestres* recién nacidos (por ejemplo, las focas bebé) no alcanzan todavía a cumplir con el criterio de sujeto de una vida; aun así, claramente tienen el potencial de hacerlo. Entonces, ¿por qué deberían diferir en alguna forma los estándares morales que aplican a cómo éstos deberían ser tratados en relación con los que se aplican a cómo deben ser tratados los infantes humanos? El enfoque de derechos niega que exista una diferencia no arbitraria que pudiera citarse para justificar que se trate a los dos de manera diferente. A no ser que uno esté dispuesto a aprobar que se dañe a infantes humanos en pos del deporte o la ganancia económica, no puede aprobar un trato similar a animales mamíferos bebés.

Ninguna valoración incluso parcial de la caza y la captura de animales puede ser adecuada si no considera el tema del control del depredador. Los ganaderos de ovejas en el sureste de Estados Unidos, por ejemplo, tienen problemas con los animales depredadores, sobre todo los coyotes, que atacan a las ovejas mientras pastan y a veces matan a más de las que necesitan para subsistir. La pérdida económica que sufren estos ganaderos ocasiona su protesta pública y han tomado medidas, con la ayuda de fondos y personal federales, para controlar a estos depredadores.

Quienes aceptan el enfoque de derechos deben luchar por que se acaben estos programas de control de depredadores. La justificación oficial de estos programas supone que los depredadores provocan pérdidas a personas involucradas en una empresa justificada, a saber, la industria animal. Dado que el enfoque de derechos niega que el trato que da esta industria a los animales esté moralmente justificado, el daño que se hace a los animales depredadores en nombre de minimizar las pérdidas financieras de quienes participan en esta industria debe ser condenada moralmente. En la lucha entre quienes están involucrados en la industria animal y los depredadores animales que habitan las tierras que se usan en nombre de esta industria, es la industria, no los depredadores, la que debería irse. Y si en respuesta, quienes participan en esta industria apelan a sus derechos legales a la tierra y su propiedad legal de los animales de su negocio, quienes

aceptan el enfoque de derechos deberían responder, primero, que la apelación a los derechos legales por sí misma nunca resuelve ninguna cuestión moral y, segundo, que el estatus legal actual de los animales de granja, propiedad incluida, es en sí una de las tradiciones que el enfoque de derechos busca cambiar.

III
CÓMO PREOCUPARSE POR LAS ESPECIES AMENAZADAS

El enfoque de derechos es un enfoque sobre los derechos morales de los individuos. Las especies no son individuos, y el enfoque de derechos no reconoce ningún derecho moral de las especies, ni siquiera a la supervivencia. Lo que reconoce es el derecho *prima facie* de los individuos a no ser dañados y, por lo tanto, el derecho *prima facie* de los individuos a no ser matados. Que un animal individual sea uno de los últimos miembros de una especie no le confiere a ese animal ningún derecho adicional y su derecho a no ser dañado debe pesar tanto como el derecho de cualquier otro que tenga este derecho. Si, en una situación de prevención, tenemos que escoger entre salvar a los dos últimos miembros de una especie amenazada o salvar a otro individuo que pertenece a una especie que es abundante pero cuya muerte sería un daño *prima facie* mayor para ese individuo de lo que sería el daño de la muerte para los dos, entonces, el enfoque de derechos exige que salvemos a ese individuo. Es más, los números no hacen la diferencia en dicho caso. Si la alternativa fuera entre salvar a los últimos mil o millón de miembros de las especies a las cuales pertenecen los dos, eso no haría ninguna diferencia moral. La suma de sus daños menores no dañaría a ningún individuo de una manera que fuera *prima facie* comparable con el daño que se le haría al individuo solitario. Tampoco la suma de las pérdidas de otras partes interesadas (por ejemplo, intereses estéticos o científicos) haría ninguna diferencia. La suma de estas pérdidas no daña a ningún individuo de una manera que sea *prima facie* comparable al daño que se le haría al individuo único si escogiéramos violar su derecho.

El enfoque de derechos no se opone a los esfuerzos de salvar a las especies amenazadas. Sólo insiste en que seamos claros respecto de las razones para hacerlo. En el enfoque de derechos, la razón por la que deberíamos salvar a los miembros de las especies animales amenazadas no es que la especie esté amenazada, sino que los animales individuales tienen pretensiones válidas y por tanto derechos contra quienes destruyen su hábitat natural, por ejemplo, o se ganan la vida con sus cadáveres a través de la caza ilegal y el tráfico de animales exóticos, prácticas que violan injustificablemente los derechos de esos animales. Sin embargo, aunque el enfoque de derechos debe ver con buenos ojos cualquier intento de proteger los derechos de cualquier animal y de apoyar los esfuerzos para proteger a miembros de especies amenazadas, estos mismos esfuerzos, dirigidos específicamente a proteger a los miembros de las especies que están amenazadas, pueden promover una mentalidad que es antagónica con las implicaciones del enfoque de derechos. Si se alienta a las personas a creer que el daño que se les hace a los animales importa moralmente *sólo cuando* estos animales pertenecen a especies amenazadas, entonces, estas mismas personas van a ser inducidas a pensar que el daño que se hace a *otros* animales es moralmente aceptable. De esta manera, las personas

pueden ser alentadas a creer que capturar animales que existen en abundancia, por ejemplo, no plantea ningún cuestionamiento moral serio, mientras que capturar animales escasos sí lo es. Esto no es lo que implica el enfoque de derechos. La mera cantidad relativa de población de la especie a la que pertenece un determinado animal no hace ninguna diferencia moral a las bases para atribuir derechos a ese animal individual o al fundamento para determinar cuándo los derechos de un animal pueden ser violados o protegidos justificadamente.

Aunque ya se dijo, vale la pena repetirlo: *el enfoque de derechos no es indiferente a los esfuerzos por salvar especies amenazadas. Apoya estos esfuerzos*. Sin embargo, no los apoya porque estos animales sean menos en número; principalmente, los apoya porque ellos tienen el mismo valor que todos los que tienen valor inherente, nosotros mismos incluidos, de modo que comparten con nosotros el derecho fundamental a ser tratados con respeto. Dado que no son meros receptáculos o recursos renovables puestos aquí para nuestro uso, el daño que se les hace como individuos no puede justificarse meramente sumando los distintos beneficios derivados de empresarios comerciales, cazadores furtivos y otras terceras partes interesadas. Esto es lo que hace que sea incorrecta la explotación comercial de especies amenazadas, no que las especies estén amenazadas. Desde el enfoque de derechos, los mismos principios que aplican a la evaluación moral de los animales escasos o amenazados aplican a los que son abundantes, y aplican los mismos principios a los animales en cuestión, ya sea que sean silvestres o domésticos.

El enfoque de derechos no niega, ni se opone a reconocer, la importancia de los intereses humanos estéticos, científicos, sacramentales y de otro tipo en las especies raras y amenazadas o en los animales silvestres en general. Lo que niega es *1)* que el valor de estos animales sea reducible a, o intercambiable con, la suma de satisfacciones de estos intereses humanos y *2)* que la determinación de cómo deberían ser tratados estos animales, que incluye si deberían ser salvados en preferencia a animales más abundantes, deba fijarse con el parámetro de esos intereses humanos, ya sea que se tomen individualmente o se sumen. Ambos puntos son armas de doble filo, dado que los dos conciernen a cómo pueden y cómo no pueden ser tratados los animales. En particular, todos y cada uno de los daños que se les hacen a animales raros o amenazados, en nombre de intereses humanos agregados, es incorrecto, de acuerdo con el enfoque de derechos, porque viola el derecho del animal individual a ser tratado con respeto. En relación con los animales silvestres, la política general recomendada por el enfoque de derechos es: *¡déjenlos ser!* Dado que esto va a exigir una mayor intervención humana en las prácticas *humanas* que amenazan a las especies raras o amenazadas (por ejemplo, detener la destrucción de su hábitat natural o vigilar más de cerca la caza ilegal, con multas más severas y sentencias a prisión más largas), el enfoque de derechos aprueba

esta intervención, suponiendo que los seres humanos involucrados sean tratados con el respeto que se merecen. No basta que sean pocos.

a) Ética ambiental y ética de derechos: una nota adicional

Las dificultades e implicaciones de desarrollar una ética ambiental basada en los derechos aludidos en un contexto anterior (sección V del cap. 7) deberían quedar ya muy claras y merecen un breve comentario antes de pasar a otra cosa. Las dificultades incluyen reconciliar la naturaleza *individualista* de los derechos morales con un enfoque más *holístico* de la naturaleza que ha sido destacado por muchos de los pensadores que lideran la discusión ambiental. Aldo Leopold es ilustrativo de esta última tendencia. "Algo es correcto —señala— cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecto cuando tiende a lo contrario."5 Las implicaciones de este enfoque incluyen el claro prospecto de que el individuo pueda ser sacrificado por el mayor bien biótico, en nombre de la "integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica". Es difícil ver cómo la noción de derechos del individuo puede encontrar lugar dentro de un enfoque que, dejando a un lado las connotaciones emocionales, podría llamarse con justicia "fascismo ambiental". Para usar la contundente frase de Leopold, el hombre "*sólo* es un miembro del equipo biótico"6 y, como tal, tiene el mismo estatus moral que cualquier otro "miembro" del "equipo". Para usar un ejemplo extremo, fantasioso pero no injusto, espero, si el dilema que enfrentáramos fuera matar a una flor silvestre rara o a un ser humano (abundante), y si la flor, como "miembro del equipo", contribuyera más a "la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica" que el humano, entonces, supuestamente, no estaríamos haciendo algo incorrecto si matáramos al humano y salváramos la flor silvestre. El enfoque de derechos no puede admitir esta posición, no porque niegue categóricamente que los objetos inanimados puedan tener derechos (volveré sobre este tema en un momento) sino porque niega la adecuación de decidir qué debería hacerse a los individuos que tienen derechos apelando a consideraciones agregativas que incluyen, por tanto, cálculos acerca de qué contribuirá más a "la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica". Los derechos individuales no deben ser sobrepasados por tales consideraciones (que no es lo mismo que decir que nunca deben ser sobrepasados). El fascismo ambiental y el enfoque de derechos son como el agua y el aceite: no se mezclan.

El enfoque de derechos no niega la posibilidad de que grupos o sistemas de objetos naturales puedan tener valor inherente, es decir, puedan tener un tipo de valor que no es el mismo que, no es reducible a y es inconmensurable con los placeres, satisfacción de preferencias, etc., de ningún individuo, o con la suma de tales bienes para cualquier número de individuos. Podría pensarse que la belleza de un bosque ecológicamente

equilibrado y no perturbado, por ejemplo, tiene un valor de este tipo. El punto es ciertamente discutible. Lo que está lejos de ser cierto es cómo podría tener sentido atribuir derechos morales al *grupo* de árboles o al ecosistema. Dado que ninguno de ellos es un individuo, no queda claro cómo la noción de derechos morales puede aplicárseles significativamente; tal vez esta dificultad pueda superarse. Sin embargo, es justo decir que no se ha escrito nada importante en esta área todavía.7

Puesto que los detentores de derechos paradigmáticos son los individuos, y puesto que el impulso dominante en las campañas ambientales contemporáneas (por ejemplo, la preservación de la selva) se centra en el todo más que en las partes (es decir, los individuos), existe una renuencia comprensible por parte de los ambientalistas a "tomar seriamente los derechos" o al menos una renuencia a tomarlos tan seriamente como el enfoque de derechos afirma que debemos. Sin embargo, podría ser que los ambientalistas no vean el bosque por los árboles —o, más precisamente, que el bosque no les deje ver los árboles—. Las implicaciones de un desarrollo exitoso de una ética ambiental con base en derechos, una ética que defienda que los objetos naturales inanimados individuales (por ejemplo, *esta* secuoya) tienen valor inherente y tienen el derecho moral básico a un trato respetuoso de su valor, deberían ser bienvenidas por los ambientalistas. Si los árboles tienen valor inherente, tienen un tipo de valor que no es el mismo, no es reducible a y no es conmensurable con los valores intrínsecos de los placeres, satisfacciones de preferencias, etc., de otros, y dado que los derechos de los individuos nunca deben ser violados meramente sobre la base de agregar dichos valores de todos los afectados por el resultado, una ética ambiental basada en derechos bloquearía el camino para quienes destruirían las selvas en nombre del "progreso humano", ya fuera que este progreso sean intereses humanos económicos, educativos, recreativos o de cualquier otro tipo. En el enfoque de derechos, suponiendo que pudiera extenderse con éxito a los objetos naturales inanimados, nuestra política general respecto de la selva sería precisamente lo que quieren los conservacionistas, a saber: ¡déjenla ser! Antes de que quienes están a favor de tal conservación descarten el enfoque de derechos a favor del enfoque holístico más comúnmente expresado en los círculos ambientalistas, podrían pensar dos veces las implicaciones de los dos. Existe el peligro de que el bebé sea tirado junto con el agua del baño. Una ética ambiental basada en derechos sigue siendo una opción real, una opción que, aunque lejos de estar acabada, amerita que se continúe explorando. Los ambientalistas no deben desecharla de antemano por considerarla en principio antagónica con las metas para las que trabajan. No es así. Si mostráramos el respeto apropiado por los derechos de los individuos que componen la comunidad biótica, ¿no se conservaría la *comunidad*? ¿Y no es esto lo que quieren los ambientalistas más holísticos de mentalidad sistémica?

IV
CONTRA EL USO DE ANIMALES EN LA CIENCIA

El debate sobre el uso de animales con propósitos científicos tradicionalmente se ha llevado a cabo en términos de si se está en contra o a favor de la vivisección. Sin embargo, este término, *vivisección,* no se presta para nuestros propósitos. Practicar la vivisección a un animal es diseccionarlo, cortarlo, mientras está vivo. No todas las prácticas que demandan nuestra atención involucran la vivisección. Existen tres grandes áreas en la ciencia en las cuales rutinariamente se usan animales. Éstas son: *1)* la enseñanza biológica y médica; *2)* las pruebas toxicológicas, en donde los efectos potencialmente dañinos para los humanos de nuevos productos y medicamentos se prueban primero en animales, y *3)* la investigación original y aplicada, que incluye no sólo la investigación sobre las causas y el tratamiento de diversas enfermedades, sino que también profundiza en la naturaleza bioquímica básica y el comportamiento de organismos vivos.8 Todos estamos familiarizados con el uso de los animales en la educación por el tiempo que pasamos en los laboratorios de biología en la escuela, por ejemplo, y la mayoría de nosotros tenemos una noción desde afuera de lo que sucede en la investigación original y aplicada por lo que sale en los periódicos o en otros medios de comunicación. En cuanto al uso de animales en las pruebas de toxicidad, esto se aclarará más adelante, cuando discutamos diversas pruebas, entre ellas, la llamada prueba DL50.

Es posible que algunas personas objeten que se incluyan los tres usos de animales bajo el título general de uso de animales en la ciencia. En particular, algunos científicos podrían tener una visión más estrecha de la ciencia, según la cual sólo las investigaciones aplicada y original cuentan como "genuina ciencia"; el uso de animales en contextos educativos o en pruebas de toxicidad no es ciencia, desde esta perspectiva, o en todo caso no es "verdadera ciencia". Esta concepción más estrecha de la ciencia es comprensible, si se ve la ciencia exclusivamente en términos de concebir y probar hipótesis originales. Sin embargo, sigue siendo un hecho que la toxicidad de los pesticidas, aditivos en los alimentos, productos para el cabello o limpiadores de estufa no se determina por, digamos, brujería o astrología; es un asunto de la ciencia aplicada. Y no es para formar personas educadas en, digamos, filología o contabilidad que los cursos estándar de biología de las escuelas se imparten en laboratorios; es para educar a las personas en la ciencia biológica. De modo que, mientras que puede haber un sentido en el que ni las pruebas de toxicidad ni los laboratorios de enseñanza son ciencia, definitivamente hay otro sentido en el cual son parte reconocida de aquellas actividades llevadas a cabo por los científicos en su calidad de científicos o de maestros de ciencia. Por estas razones, entonces, indagar en la moralidad de cómo se usan los animales en la ciencia o con propósitos científicos exige evaluar su uso en todas estas áreas: en la enseñanza biológica y médica, en las pruebas de toxicología y en la investigación original

y aplicada. Cada una de esas áreas será considerada en el orden recién expuesto.

a) El uso de animales en entornos educativos

Animales de muchos tipos y formas son usados en una gran variedad de maneras en los entornos educativos, que incluyen ferias de ciencia, laboratorios estándar para los cursos de bachillerato y universitarios en biología, zoología y disciplinas afines, en proyectos de investigación realizados por los alumnos, en prácticas de cirugía de las escuelas de medicina y veterinaria, y más. Nada que se aproxime a un análisis completo de los muchos usos es posible aquí. Al concentrarnos en un solo uso (a saber, la disección de animales vivos en los laboratorios de las universidades y las escuelas de bachillerato), la posición del enfoque de derechos en relación con los usos restantes debería quedar lo suficientemente clara como para no necesitar un tratamiento por separado, en especial, a la luz de la posición de este enfoque en relación con el uso de los animales en toxicología e investigación.

Así como los animales silvestres y de granja no se consideran meros receptáculos o recursos renovables cuyos derechos pueden ser violados sobre la base de la suma de beneficios humanos que generen, del mismo modo los animales mamíferos de laboratorio no deben verse de este modo. La adquisición de conocimiento es algo bueno, pero el valor del conocimiento por sí mismo no justifica que se dañe a otros, menos cuando este conocimiento se puede obtener de otras maneras. En el caso del conocimiento de la anatomía y fisiología de los animales mamíferos que se estudian en los laboratorios de los cursos de biología, zoología y otros afines en los bachilleratos y las universidades, este conocimiento se puede obtener sin apoyarse en experiencia de primera mano. Los estudiantes no necesitan diseccionar ningún animal conocido para aprender hechos sobre su anatomía y fisiología. Existen dibujos detallados de anatomía y fisiología animales en abundancia y usualmente se incluyen en los textos mismos que se usan en esos cursos. Desde la perspectiva del enfoque de derechos, continuar utilizando esta clase de laboratorios tradicionales que involucran la disección de animales mamíferos vivos es tanto innecesario como injustificado.

Pueden anticiparse tres objeciones. *1)* Mientras que estos hechos pueden conocerse sin diseccionar a ningún animal vivo, *la experiencia de diseccionar* no puede obtenerse por estos medios. La experiencia sólo puede obtenerse por medio de la práctica de la disección. Esto es verdad, pero no es el punto. Moralmente, uno no puede justificar que se haga algo meramente sobre la base de que uno no puede tener la experiencia de hacer algo sin hacerlo. Si esto fuera suficiente, uno podría justificar cualquier cosa que haga, desde violar a un individuo a matarlo, pues sólo violando o matando a alguien puedo tener la experiencia de hacerlo. El punto general es simple, a saber, que para justificar lo

que uno hace, tiene que justificarlo independientemente de señalar que no podría experimentar lo que hace sin hacerlo. Entonces, mientras que es cierto que los estudiantes no podrían vivir la experiencia de diseccionar animales vivos sin diseccionar uno, el hecho por sí mismo no avanza mucho en la justificación de que lo hagan, ya no digamos que exija que lo hagan. Uno debe preguntarse si existe alguna otra razón para considerar que lo que se hace es incorrecto, o no lo es, y eso va a implicar que se pregunte si el valor de tener la experiencia es suficiente para justificar que se haga lo que es necesario para tenerla. El enfoque de derechos sostiene que las razones en contra superan las razones a favor. Dado que diseccionar un animal mamífero vivo daña a ese animal, con frecuencia causándole dolor y es por lo general el preludio de la muerte prematura del animal, defender la disección apelando al valor de la experiencia de diseccionarlo compromete a ver a estos animales como si fueran meros receptáculos o recursos naturales, una profunda equivocación de acuerdo con el enfoque de derechos. Esto es incorrecto porque es injusto diseccionar animales vivos para que uno pueda tener la experiencia de practicar la disección.

2) En respuesta, puede señalarse lo siguiente. Incluso suponiendo que el daño que se les hace a los animales *mamíferos* en las aulas de laboratorio sea injustificado, la mayoría de los animales que se usan en tales cursos *no* son mamíferos. Ahora bien, dado que en el enfoque de derechos no se afirma que los animales no mamíferos sean sujetos de una vida en el sentido en que se entiende esta noción en dicho enfoque, quienes proponen ese enfoque no deberían plantear ninguna objeción basada en principios al uso de estos animales.

La respuesta del enfoque de derechos comienza observando que aun en caso de que los animales no mamíferos no sean sujetos de una vida en el sentido explicado (sección V del cap. 8), es posible que muchos de esos animales sean conscientes y capaces de experimentar dolor. Como se ha admitido en más de una ocasión anteriormente (secciones VIII del cap. 3 y V del cap. 8), *dónde trazar la línea* en relación con la presencia de conciencia es de alguna manera análogo a dónde trazar la línea en otros casos (por ejemplo, qué tan alto hay que ser para ser alto o qué tan viejo hay que ser para ser viejo). No hay una altura precisa o una edad exacta para ser alto o viejo, respectivamente; no obstante, hay casos que son claros. De forma similar, no es posible decir, con una mínima certeza, si un determinado individuo es o no es consciente o experimenta dolor o no, pese al hecho de que hay casos claros en donde los individuos son conscientes y sintientes. Aun así, aunque los dos casos sean análogos en algunos aspectos, difieren en otros. Normalmente, ninguna significación moral gira en torno a si uno es alto o viejo. Mucho de lo que es moralmente significativo gira en torno a si un individuo es consciente y puede experimentar dolor. Puesto que no estamos seguros de dónde yacen las fronteras de la conciencia, es bastante razonable defender una política

que denote cautela moral. Una política semejante nos haría actuar *como si* los animales no mamíferos fueran conscientes y capaces de experimentar dolor a no ser que se pueda argumentar, de manera convincente, lo contrario. Es decir, en ausencia de un argumento en contra, es bastante razonable defender una política que dé el beneficio de la duda a animales que, aunque no sean mamíferos, comparten propiedades anatómicas y fisiológicas con los animales mamíferos (por ejemplo, un sistema nervioso central). La adopción de esta política haría una diferencia significativa respecto de si debemos permitir o exigir la disección de animales vivos no anestesiados que son como los seres conscientes paradigmáticos en los aspectos pertinentes. Si les damos a estos animales el beneficio de la duda, operaríamos en el supuesto de que son conscientes y experimentan dolor, y si operamos bajo ese supuesto, veremos la disección, cuando se practica sin anestesia, como algo que les causa un gran dolor y por tanto necesita una defensa moral. No se proporciona esta defensa señalando el conocimiento que se puede obtener. Puesto que el conocimiento se puede obtener sin causarle dolor a nadie, el supuesto dolor que se les causa a esos animales a quienes les hemos dado el beneficio de la duda, en nombre de adquirir conocimiento, es moralmente demasiado grande. Tampoco aporta a la justificación exigida invocar al valor de tener la experiencia de diseccionar, cuando esto causa un supuesto dolor, dado que esa experiencia puede tenerse sin correr el riesgo de causar ningún dolor. Sin el uso de anestésicos, la política de dar a estos animales el beneficio de la duda supone que a los animales *se les causa* dolor *y* un dolor que es innecesario. Permitir que los estudiantes diseccionen animales "inferiores", u obligarlos a hacerlo, sin el uso de anestésicos es moralmente injustificado.

¿Y qué pasa con los casos en donde animales "inferiores" son anestesiados? Aplican las mismas consideraciones. Aunque los animales mamíferos difieren de nosotros anatómica y fisiológicamente en algunos aspectos, se parecen a nosotros en otros, y podría ser que las semejanzas en algunos casos sean más importantes que las diferencias. Simplemente no sabemos lo suficiente para justificar que se deseche, *de antemano*, la idea de que una rana, digamos, pueda ser sujeto de una vida, llena de deseos, propósitos, creencias, intenciones, etc. Cuando nuestra ignorancia es tan grande, y el posible precio moral tan alto, es bastante razonable dar a estos animales el beneficio de la duda, tratarlos *como si* fueran sujetos, merecedores de un trato respetuoso, en especial cuando esto no nos causa daño a nosotros. La adopción de esta política haría una diferencia, una diferencia que tener el cuidado de anestesiarlos no concilia del todo. Pues dado que la muerte prematura de un animal que es sujeto de una vida *daña* al animal, la muerte rutinaria que se causa a estos animales en los laboratorios se vuelve moralmente relevante. Si genuinamente les vamos a dar a las ranas el beneficio de la duda, no sólo vamos a ocuparnos de ahorrarles un dolor innecesario usando anestesia, también vamos a ocuparnos de no matarlas, o no permitir que mueran, innecesariamente. Es decir, no

vamos a usarlas para prácticas de disección.

3) Un crítico podría protestar diciendo que las ranas *simplemente no son tan valiosas* como para darles el beneficio de la duda, que hacer que nos remuerda la conciencia por la remota posibilidad de que "las ranas tengan derechos" es llevar las cosas demasiado lejos. Entonces, sostendría este crítico, vamos a prohibir el uso de animales mamíferos y a permitir el uso ilimitado de los que no son mamíferos, pero con la recomendación de que se use anestesia. Esta réplica da lugar a un tercer punto. Lo que ocurre en, digamos, un laboratorio de biología no sucede en el vacío. Es tanto un efecto como una causa que contribuye a tradiciones, actitudes y creencias culturales prevalecientes sobre los no humanos. La adquisición de estas creencias y actitudes, y la asimilación de estas tradiciones es parte de nuestra aculturación. El enfoque de derechos tiene implicaciones que objetan algunas de estas creencias, actitudes y tradiciones. Rechaza la concepción de que los animales mamíferos, al menos, sean meros receptáculos o recursos renovables útiles y afirma que tienen valor por sí mismos, independientemente de los intereses humanos. Ahora bien, la aceptación cultural del enfoque de derechos obviamente gira en parte en torno a qué tan bien se le recibe y transmite en el sistema educativo de nuestra cultura, lo cual incluye los cursos científicos. De hecho, son estos cursos, más que cualquier otra cosa, los que tienen el mayor potencial para fomentar el enfoque de derechos. Pedagógicamente, ¿cómo podría desarrollarse más plenamente este potencial? No continuando con la exigencia a los estudiantes de que diseccionen animales vivos, ya sea anestesiados o no y ya sea que sean mamíferos o no, en especial, cuando el conocimiento que se obtiene puede obtenerse sin hacer esto. Exigir esa práctica es ayudar a fomentar la creencia de que *los animales no humanos no cuentan moralmente*, una creencia que las influencias culturales dominantes fuera de los laboratorios promueven lo suficiente sin necesidad de tener aún más apoyo. Fuera del laboratorio está el mundo de las Big Mac, Kentucky Fried Chicken, las cacerías de fin de semana, la caza comercial de ballenas, los abrigos de piel, los rodeos, las peleas de gallos, los refugios de animales… todos ellos síntomas de la actitud propia de nuestra cultura de ver a los animales como productos desechables, como si estas criaturas sensibles fueran mercancías o *cosas*. Obligar a los estudiantes a diseccionar animales, cuando el conocimiento que adquieren puede obtenerse sin hacerlo, es alimentar esta actitud. Dejar de exigir esto es dar un paso importante en la dirección opuesta.

Una variante de las especulaciones psicológicas de Kant es apta en este sentido. La posición de Kant, se recordará (sección V del cap. 6), es que debería desalentarse la "crueldad hacia los animales", no porque les debamos a los propios animales no ser crueles con ellos, sino porque las personas que son crueles con los animales desarrollan hábitos de crueldad que con el tiempo las llevan a maltratar seres humanos. Sin embargo, por muy probable que pueda ser la especulación de Kant sobre la conexión entre la

“crueldad hacia los animales” y la “crueldad hacia los seres humanos”, es más probable que el que se exija a los estudiantes que traten a algunos animales como si no tuvieran ninguna importancia moral directa los aliente a formarse este hábito de pensamiento y acción hacia los animales en general, más aún dado que las influencias culturales dominantes ya están fuertemente inclinadas en esta dirección. Entonces, incluso aunque fuera verdad que los animales más frecuentemente diseccionados en los laboratorios de las escuelas de educación media superior y universidades no tienen derechos, continuar exigiendo que se les diseccione probablemente fomente hábitos que llevarían a las personas a involucrarse en prácticas que violan los derechos de animales que sí los tienen (o a consentirlo apoyando a quienes lo hacen). Una manera de frenar el desarrollo de estos hábitos (y no es una manera insignificante) es dejar de obligar a los estudiantes a que diseccionen *cualquier* animal y explicarles que el conocimiento adquirido por este medio se puede obtener sin hacerlo, así como señalarles que las ciencias biológicas, zoológicas y otras similares no asumen la posición de que los animales que estudian son tan insignificantes, tan “carentes de valor” que pueden ser diseccionados y desechados cuando no es necesario hacerlo. (Consideraciones análogas a 2 y 3, más arriba, forman parte de la base del argumento del enfoque de derechos en contra de tratar a los pollos y los pavos como si fueran recursos renovables; véanse las pp. 389-390, y también la n. 30.)

Estos juicios probablemente no encuentren mucho entusiasmo por parte de algunos profesores que enseñan en las clases de ciencia de la universidad y el bachillerato. Al igual que los académicos en general, van a atesorar su libertad académica y con razón. Objetar lo que exigen o permiten en sus laboratorios probablemente sea visto como una violación de esta libertad. “¡No les decimos a los filósofos cómo deberían enseñar en sus clases —podrían alegar— de modo que los filósofos no deberían decirnos cómo enseñar en las nuestras!” Es un buen punto… hasta cierto punto. Los filósofos obviamente no están en posición de escoger qué texto debería usarse en las clases de ciencia, en qué ideas científicas debería hacerse hincapié o en qué orden deberían presentarlas. Nada de lo dicho más arriba implica lo contrario. Lo que un filósofo puede legítimamente hacer es objetar prácticas comunes sobre bases morales, con razones que no necesitan que uno sea experto en una u otra disciplina científica. Y los científicos pueden hacer lo mismo, si encuentran prácticas en las aulas de clase de filosofía que ellos consideran moralmente objetables. *Es la solidez del argumento moral presentado, no quien lo presenta, lo que debe ser decisivo*. Lo anterior intenta mostrar cómo una práctica comúnmente aceptada en la educación científica puede objetarse basándose en el enfoque de derechos. Las razones para aceptar el enfoque de derechos se han expuesto ampliamente en los capítulos anteriores. Si ese enfoque tiene razones de su lado, y si su aplicación en el presente caso está bien fundada, entonces, los laboratorios que exigen o permiten la

disección de animales vivos deberían dejar de existir. Para los maestros, llamar a que se detenga esta parte habitual de nuestra educación en las ciencias de la vida no sería abdicar de su libertad académica; sería ejercerla.9

b) Toxicología

Los animales se usan habitualmente para probar la posible amenaza toxicológica (literalmente, venenosa) que representa una diversidad de productos comercialmente manufacturados diseñados principalmente para el uso o consumo humano. Se prueban dos tipos de sustancia: terapéuticas y no terapéuticas. Las primeras son medicamentos que podrían aliviar o curar condiciones patológicas (por ejemplo, gota, úlceras, presión arterial alta). La clase de productos no terapéuticos incluyen todo lo demás. La siguiente es una lista representativa de productos no terapéuticos cuya toxicidad se prueba: insecticidas, pesticidas, químicos anticongelantes, líquido de frenos, cloro, aerosoles para árboles de navidad, veladoras, limpiadores de plata, limpiadores de estufa, desodorantes, hidratantes de la piel, productos para bebés, burbujas de baño, cremas para las pecas, cremas depilatorias, maquillaje, crayones, extinguidores, tintas, bronceadores, acetonas, mascarillas faciales, esprays para el cabello, tintes para el cabello, lubricantes de zíper, pinturas, termómetros, juguetes para niños.10 Para simplificar, nos referiremos normalmente a los productos terapéuticos simplemente como *medicamentos* y a los no terapéuticos como productos.

Tipos de pruebas de toxicidad

Dallas Pratt, un doctor en medicina estadunidense, ofrece la siguiente definición de sustancia tóxica: "Una sustancia se define como tóxica si cuando se come, inhala o absorbe a través de la piel causa por su reacción química un daño a la estructura o una perturbación a la función o ambas".11

Los procedimientos de las pruebas estándar incluyen *1)* toxicidad aguda, *2)* toxicidad subaguda, y *3)* toxicidad crónica. Pratt caracteriza las pruebas de toxicidad aguda como una "búsqueda de reacciones no queridas en un nivel de dosis alto",12 mientras que las pruebas subagudas "en general […] definen la actividad biológica de un compuesto, un estimado de la dosis que 'no causa efectos' y la dosis máxima tolerada".13 Estas últimas pruebas generalmente se llevan a cabo durante un periodo de tres meses; las primeras toman una cantidad menor de tiempo. Los efectos tóxicos en el largo plazo de dosis pequeñas de una sustancia se evalúan en pruebas de toxicidad crónica que normalmente toman alrededor de dos años. Las pruebas cancerígenas en animales caen dentro de esta última categoría. Además, existen otras pruebas estándares para algunos productos (por

ejemplo, cosméticos) que incluyen pruebas de irritación ocular o cutánea.

No se conoce el número de animales que se usan en las pruebas de toxicidad en los Estados Unidos, pero a partir de las estadísticas británicas disponibles, Pratt estima que de los 100 millones de animales que se calcula que son utilizados para propósitos científicos en este país, cerca de 20% se usan en toxicología. Esto da como resultado alrededor de 20 millones de animales. Entre los signos comunes de los efectos tóxicos de una sustancia en los animales que se usan para las pruebas, Pratt enlista los siguientes: "vocalización inusual, agitación; comezón, tics, temblores, parálisis, convulsiones; […] rigidez, flacidez, salivación, lagrimeo, inflamación de los órganos sexuales y ubres, erupciones de la piel, secreción, que incluye hemorragia, de ojos, nariz o boca; posturas inusuales, demacración".14 En pocas palabras, las pruebas de toxicidad dañan a los animales, no sólo cuando les causan (si les causan) un sufrimiento o aflicción crónica o aguda, sino también porque los priva de las oportunidades para obtener las satisfacciones que sus capacidades les permiten. Los animales que están paralizados podrán no sentir dolor, pero eso no significa que no hayan sido dañados.

Una serie de libros ha reseñado ampliamente estas pruebas.15 Nos tendremos que contentar con una descripción más o menos completa de una sola: la prueba de toxicidad aguda conocida como la prueba DL50. Nadie puede mejorar la descripción que nos da Singer:

> La prueba más conocida es la DL50. DL50 significa "Dosis Letal 50%": la cantidad de sustancia que causará la muerte a la mitad de los animales del experimento. Para hallar esta dosis se envenena a grupos seleccionados de animales. Normalmente, antes de que se llegue al punto en que muere la mitad, los animales están muy enfermos y angustiados. En el caso de sustancias poco dañinas, se sigue considerando un buen procedimiento hallar la concentración que hará que muera la mitad de los animales; por tanto, hay que forzarles a ingerir enormes cantidades y se les puede provocar la muerte simplemente por la gran cantidad o la alta concentración que se les ha administrado […] Puesto que el foco de estos experimentos es medir la cantidad de sustancia que envenenará a la mitad de los animales, los animales moribundos no son sacrificados por miedo a producir resultados inexactos.

De forma similar, y por razones similares, se desalienta el uso de anestesia en las pruebas de toxicidad estándar. Los efectos de los anestésicos podrían "producir resultados inexactos". La información que se obtiene en las pruebas DL50 constituye la fundamentación de las etiquetas de PELIGRO: VENENOSO, ADVERTENCIA y PRECAUCIÓN de muchos productos.16

La obligación *legal* a realizar pruebas *específicas*, tales como DL50, en algunos productos (por ejemplo, cosméticos) es, en el mejor de los casos, turbia. Sin embargo, como observa Pratt, "incluso cuando las regulaciones gubernamentales no obligan a realizar la prueba, los productores de medicamentos y productos frecuentemente la usan en el supuesto de que esto los protege de procesos judiciales por negligencia".17

Con estas breves observaciones como telón de fondo, vamos ahora a pasar a la tarea

de evaluar moralmente las pruebas de toxicidad en animales, comenzando con los productos.

Pruebas de toxicidad de productos

Las pruebas de toxicidad de productos en animales pueden objetarse, y se ha hecho, sobre la base de su limitada validez científica.18 El problema de extrapolar a los humanos los resultados de pruebas hechas en animales es tristemente célebre; por ejemplo, algunos productos (como la benzina y el arsénico) no tienen un efecto detectable en las pruebas hechas con animales y aun así son altamente tóxicos para los seres humanos. No está claro por qué esto es así, pero los resultados de las pruebas han mostrado que varían dependiendo de la hora del día en que se realizó la prueba, qué comieron los animales y otras variables sutiles.19 Es más, dado que ya se conoce mucho sobre la toxicidad de ácidos y alcaloides fuertes, se sabe que los nuevos productos que contienen cualquiera de los dos son altamente tóxicos para los humanos antes de realizar más pruebas, mientras que otros, como muchos cosméticos, debido a que contienen químicos que se sabe que son benignos, se sabe que no son tóxicos sin necesidad de realizar pruebas adicionales. En tales casos, las pruebas pueden cuestionarse sobre la base de que son innecesarias.

Estas dos maneras de atacar las pruebas de toxicidad de productos en animales pueden crear la impresión no buscada y, desde la perspectiva del enfoque de derechos, injustificada de que las pruebas de toxicidad en animales *serían* moralmente aceptables *si sólo* se eliminaran las pruebas *innecesarias* o *si sólo* pudiera superarse el *problema de la extrapolación*. En este último punto, quienes realizan y apoyan estas pruebas, y reconocen las limitaciones actuales, podrían argumentar que la propia falta de fiabilidad de estas pruebas justifica que se realicen más pruebas para superar las deficiencias de los métodos existentes. Y si quienes defienden a los animales de laboratorio fueran a objetar que los lastres científicos actuales *no pueden* ser superados, serían acusados, y con razón, de prejuzgar de antemano una cuestión científica muy complicada, sin el conocimiento adecuado y de una manera que invita a la acusación —merecida— de que se es "anticientífico". Las razones que uno debe enarbolar en contra de tales pruebas, si va a defender a los animales de laboratorio, no pueden restringirse a citar algunas pruebas a todas luces innecesarias (aunque existan dichas pruebas) o a poner al descubierto las fuertes deficiencias en las metodologías que se aplican actualmente (aunque merezcan que se exhiban). La institución misma de administrar estas pruebas debe ser atacada en sus fundamentos morales.

¿Cómo podría alguien tratar de justificar estas pruebas, dados los principios identificados y defendidos por el enfoque de derechos? La siguiente línea de argumentación parece ser por mucho la más probable. Si los nuevos productos se

introdujeran en el mercado sin haber probado primero su toxicidad usando animales, el riesgo de daño que correrían los humanos se incrementaría inmensamente, y los daños que provocarían serían *prima facie* mayores que el daño que se le hace a cualquier animal de pruebas de laboratorio. Por ejemplo, el uso de espray para el cabello podría causar ceguera o la inhalación de un limpiador de estufa no probado podría provocar incapacidad respiratoria, cualquiera de estos padecimientos pondría al ser humano en una peor situación que la de cualquier animal de la prueba. Es más, dado que de acuerdo con el enfoque de derechos, la suma de daños menores no daña a ningún individuo en particular, no podemos sumar los daños menores que se les hacen a los animales de las pruebas y suponer que llegaríamos a un daño mayor que, digamos, el daño que significa la ceguera para un humano. Lo que debemos hacer, para minimizar el riesgo de que un ser humano sea puesto en una peor situación usando un producto que resultó ser tóxico para los humanos, es probar la toxicidad primero usando animales.

El enfoque de derechos ataca esta defensa con base en dos fundamentos principales. El primero discute la permisividad de poner en riesgo de daño a los animales, o dañarlos, con el fin de identificar o reducir los riesgos que correrían los humanos si usaran algo nuevo. Puesto que este argumento aplica a *cualquier* prueba de toxicidad llevada a cabo con este propósito, no sólo a las pruebas en nuevos productos, la exposición y defensa de este argumento se pospondrán hasta que las pruebas de toxicidad de nuevos medicamentos sean examinadas. El segundo fundamento aplica específicamente a la prueba de nuevos productos para evaluar su toxicidad usando animales. Comienza observando que la defensa de estas pruebas, que se ofreció apelando al principio de peor situación, supone que las pruebas de toxicidad *pre*mercado que dañan a los animales pueden justificarse apelando a lo que podría suceder *después* de que los productos entraran al mercado si estas pruebas premercado no se realizaran. Sin embargo, la moralidad no funciona de la manera que esta defensa supone. *Después* de que ha ocurrido el derrumbe en la mina, para referirme al ejemplo anterior (sección IX del cap. 8), estoy justificado en salvar a los cincuenta incluso aunque esto le vaya a causar una muerte segura al minero solo; pero no se sigue de esto que yo habría estado justificado en causar el derrumbe de la mina en primer lugar. Análogamente, incluso si fuera cierto que el empleo de pruebas de toxicidad dañinas en animales pudiera justificarse apelando a lo que podría suceder suponiendo que un producto ya esté en el mercado, no se seguiría que la decisión de *desarrollar y meter un producto al mercado* esté justificada. En este último caso, lo que se quiere es una justificación moral para desarrollar el producto en primer lugar, una justificación que, en la naturaleza del caso, no puede darse apelando al daño que podría ocurrir después de que el producto ya ha sido introducido.

Ahora bien, el propio principio (el principio de peor situación) al que los fabricantes es más probable que apelen en su esfuerzo por defender estas pruebas muestra que éstas

son injustificadas. La defensa de esta afirmación comienza observando que *ya hay muchos* lápices labiales, sombra de párpados, limpiadores de estufa, pinturas, líquidos de freno, crayones y otros productos compitiendo en el mercado y fácilmente disponibles para los consumidores. No hay ninguna necesidad humana demostrable que sería cubierta si se tuvieran nuevos productos entre los cuales escoger (excluyendo, desde luego, los intereses económicos de los fabricantes, sobre lo cual volveré en un momento) ni tampoco hay ninguna base verosímil para creer que cualquier consumidor sería dañado si se le privara de otro aerosol para árboles de navidad o esmalte de uñas entre los cuales escoger, menos aún que esta privación en cualquier caso dado sería un daño *prima facie* comparable al daño que se les hace a los animales en, digamos, la prueba DL50. Además, dado que el agregado de daños menores que padecen los consumidores, incluso suponiendo que los consumidores fueran dañados al privárseles de nuevos productos entre los cuales escoger, no dañaría a ningún individuo específico de una manera que sea *prima facie* comparable al daño que se les hace a los animales de la prueba, la apelación al principio de peor situación no muestra que estas pruebas estén justificadas, sino todo lo contrario. Dado que el tema es si el desarrollo *pre*mercado de un nuevo producto puede justificarse si daña a los animales y dado que ésta es una pregunta *sobre la decisión de desarrollar un nuevo producto en primer lugar*, el daño que podría resultar *después* de que el producto ha sido puesto en el mercado es irrelevante, al igual que, análogamente, lo que yo estaría justificado de hacer *después* del derrumbe de la mina es irrelevante para determinar si habría estado justificado causar el derrumbe de la mina en primer lugar. El punto moral central, entonces, es éste: ningún consumidor sería puesto en peor situación que cualquier animal de pruebas de laboratorio si no se introdujera ningún producto nuevo. Por tanto, suponiendo que todos los involucrados fueran tratados con respeto y suponiendo que no hubiera ninguna consideración especial, lo que deberíamos hacer es *no* introducir nuevos productos si su desarrollo premercado involucra poner a los animales en una peor situación en relación con la de cualquier consumidor. En vez de justificar las pruebas de toxicidad, que les causan daño a los animales, la apelación al principio de peor situación muestra que éstas no están justificadas.

Los intereses económicos de quienes están involucrados en los negocios de fabricación de estos productos podrían citarse como una razón para permitir las pruebas de toxicidad en animales. El enfoque de derechos niega la relevancia moral de esas consideraciones cuando están en juego cuestiones de violación a los derechos morales. Incluso si fuera cierto que quienes están involucrados en la industria de cosméticos, por ejemplo, perderían algunas ganancias futuras si se les prohibiera que hicieran pruebas de toxicidad en animales, eso no haría ninguna diferencia moral, primero, porque su pérdida de ganancias no representaría un daño *prima facie* comparable al daño que se les hace a

los animales en las pruebas, y, segundo, incluso si fuera verdad que alguien involucrado en esta industria sería dañado de maneras que fueran *prima facie* comparables al daño que se les hace a estos animales —de hecho, incluso suponiendo que se pusiera a este individuo en una peor situación relativa a la condición de estos animales— eso no justificaría que se continuaran usando estas pruebas. Quienes participan voluntariamente en una iniciativa empresarial asumen voluntariamente ciertos riesgos, incluido el riesgo de quedar en una peor situación si su empresa fracasa. Entonces, incluso si el involucrado en, digamos, la industria de cosméticos, quedara en peor situación si cesaran las pruebas de toxicidad en animales, eso no justificaría que se continuaran usando.

Entonces, las pruebas de toxicidad de productos que dañan a los animales *son* incorrectas, de acuerdo con el enfoque de derechos, no porque son un medio poco confiable de evaluar qué es tóxico para los humanos (aunque las limitaciones de estas pruebas relativas a determinar qué es seguro para los humanos son bastante reales); ni tampoco son incorrectas sólo cuando son innecesarias debido a que los resultados son predecibles antes de que se hagan las pruebas (aunque esto también es verdad); fundamentalmente, estas pruebas son incorrectas porque violan los derechos de los animales de laboratorio. Dado que los humanos que podrían reclamar que se les pondría en peor situación, por muy improbable que sea, si no se realizaran estas pruebas son los mismos que voluntariamente ceden su derecho a que no se les ponga en una peor situación como resultado de su participación voluntaria en una iniciativa empresarial importante (a saber, quienes están vinculados con la fabricación de nuevos productos) y, dado que ningún consumidor sería puesto en peor situación que ninguno de los animales de las pruebas si éstas se detuvieran y los consumidores fueran "privados" de nuevos productos, la apelación al principio de peor situación muestra que estas pruebas son moralmente injustificadas. Estas pruebas dañinas violan el principio moral básico de estos animales a no ser dañados. Moralmente deberían cesar.

El enfoque de derechos no es una protección contra el consumidor ni contra el trabajador. No se opone en principio a los esfuerzos por minimizar los riesgos a la salud que corren los individuos en el trabajo y en el mercado. La seguridad de los consumidores y los trabajadores es un objetivo loable y, siendo como es la naturaleza humana, tal vez no sea poco razonable para la sociedad imponer regulaciones a los fabricantes cuyos productos se destinan al uso público, con la esperanza de proteger al consumidor de negociantes inescrupulosos que quieren obtener rápidamente un fajo de billetes a sus expensas. A lo que se opone el enfoque de derechos es a prácticas que violan los derechos básicos de los individuos en nombre del "interés público". Las pruebas de toxicidad de nuevos productos que dañan a los animales caen dentro de esta categoría. Cualquiera que objete el enfoque de derechos sobre la base de que es "moralmente indefendible" liberar productos al mercado sin haberles realizado estas

pruebas no ha comprendido de qué se trata la discusión. Lo que *es* moralmente indefendible es apoyarse en pruebas que violan los derechos de cualquier individuo. La alternativa, entonces, no es *entre* continuar usando estas pruebas *o* liberar productos que no se han probado. Una tercera opción es *no permitir productos en el mercado a los que se les hayan realizado pruebas de toxicidad en animales*. Ésta es la opción que no reconocen quienes discutirían el enfoque de derechos de la manera que se está analizando.

La denuncia del enfoque de derechos de las pruebas de toxicidad estándares en animales no es en contra de los negocios. No le niega a ningún fabricante la libertad de introducir cualquier producto nuevo en el mercado para competir con otros que ya estén allí y hundirse o nadar en las aguas de la libre empresa. Todo lo que el enfoque de derechos niega es que la toxicidad de cualquier producto nuevo pueda ser probada previamente en animales de maneras que les causen daño. Las *alternativas no animales* no son descartadas por el enfoque de derechos. Por el contrario, su desarrollo debería ser alentado, tanto sobre la base del interés público como de los legítimos intereses legales de los fabricantes. Las empresas comerciales deberían empezar a dedicar sus recursos financieros y científicos nada desdeñables al desarrollo de este tipo de pruebas. Si, en respuesta, se nos dice que son las oficinas regulatorias gubernamentales, tales como la Food and Drug Administration [Administración de Medicamentos y Alimentos], en Estados Unidos, quienes exigen estas pruebas y que los fabricantes sólo están haciendo lo que exige la ley, entonces la principal respuesta del enfoque de derechos es que *estas oficinas regulatorias no exigen que se produzca ningún nuevo producto*. Refugiarse en lo que estas oficinas exigen no proporciona una justificación moral para introducir nuevos productos ni para probar su toxicidad en animales. Es más, al denunciar la práctica actual de probar la toxicidad de productos nuevos en animales, el enfoque de derechos no pretende que los fabricantes de cosméticos, por ejemplo, retiren todos sus productos actuales de las góndolas. La incorrección que se hizo en el pasado no puede deshacerse. El punto vital es no dejar que continúe en el futuro. Los fabricantes difícilmente pueden quejarse de que esto sea contrario a los negocios o al espíritu del sistema de la libre empresa. Dejemos que las compañías que compiten en el mercado compitan con los productos que ya tienen o, aún más, en consonancia con esta filosofía económica, dejemos que se superen las unas a las otras desarrollando alternativas no animales y, como también conviene a esta filosofía, dejémoslas trabajar para que la validez científica de estas pruebas sea reconocida por las oficinas regulatorias apropiadas. El tipo de competencia sería un paradigma del sistema de libre empresa en su mejor expresión.

En respuesta podría declararse que no existen alternativas válidas no animales. Esto es falso. En el caso de los cosméticos, por ejemplo, la obra pionera de Beauty Without Cruelty [Belleza sin Crueldad] demuestra más allá de cualquier duda razonable que es

posible fabricar y comercializar productos confiables y atractivos cuya toxicidad para los humanos no ha sido previamente probada en animales.20 Es más, en áreas en donde actualmente no existen pruebas que no se realicen en animales, no hay ninguna razón por la cual éstas no puedan explorarse, y declarar de antemano que no se va a encontrar *ninguna* equivale a ser culpable de verse exactamente tan anticientífico como algunos de los que critican las pruebas de toxicidad en animales. Nadie es tan ciego como el que no quiere ver. Ya sea que se encuentren o no, ya sea que se busquen o no, la posición del enfoque de derechos es inflexible: *las pruebas de toxicidad de nuevos productos que hacen daño violan los derechos de los animales de laboratorio y deben detenerse*. Lo menos que podemos hacer como consumidores para ayudar a alcanzar esta meta es rehusarnos de aquí en adelante a comprar ningún producto nuevo, incluidas las llamadas variedades nuevas y mejoradas de productos viejos, cuando llegan al mercado, a no ser que sepamos que su toxicidad no ha sido previamente probada en animales. Ésta es la modesta privación que cualquiera que respete los derechos de estos animales debería estar dispuesto a soportar.

Las pruebas de toxicidad de medicamentos nuevos

Alguien podría aceptar la crítica anterior de las pruebas de toxicidad en animales en el caso de productos nuevos y señalar que el caso de la realización de estas pruebas en *medicamentos terapéuticos nuevos* difiere en aspectos moralmente relevantes. Ningún ser humano es dañado de una manera *prima facie* comparable al daño que se les causa a los animales en una prueba de DL50, por ejemplo, cuando es privado de un nuevo líquido de frenos o una pintura. Sin embargo, algunos humanos son dañados ahora mismo como resultado de una diversidad de condiciones patológicas y muchos más serán dañados si dejamos de investigar las causas, tratamientos y curas de estas condiciones. De hecho, algunos perderán hoy sus vidas como resultado de estas enfermedades y muchos más en el futuro perderán la suya si no investigamos sus causas y curas. Ahora bien, algo que debemos hacer, podría declararse, es reducir el riesgo de que el tratamiento prescrito para una determinada enfermedad ponga a los pacientes en una peor situación de la que habrían estado de no haberse tratado, y esto exige que se determinen las propiedades tóxicas de cada medicamento nuevo antes, no después, de que los humanos lo tomen. Por tanto, surge la necesidad de probar la toxicidad de cada medicamento nuevo en animales de pruebas de laboratorio. Si no probamos la toxicidad de todos los medicamentos en animales, los humanos que los usen correrán un riesgo mucho mayor de quedar en una peor situación como resultado de usarlas del que correrían si estos medicamentos fueran previamente probados en animales. En un caso de esta naturaleza, no podemos decir qué medicamentos son tóxicos *con antelación* a que hayan sido

probados en animales (si pudiéramos, no habría ninguna necesidad de hacer las pruebas en primer lugar). De hecho, ni siquiera podemos eliminar todos los riesgos *después* de que el medicamento ha sido ampliamente probado en animales (la talidomida es un ejemplo trágico). Lo mejor que podemos hacer es minimizar lo más que se pueda los riesgos que enfrentan los humanos que toman medicamentos, y esto exige que probemos su toxicidad en animales.

El enfoque de derechos rechaza esta defensa de las pruebas. *Los riesgos no son moralmente transferibles a quienes no escogen voluntariamente tomar los medicamentos en la manera que supone esta defensa*. Si yo vuelo en ala delta* entonces corro ciertos riesgos, entre ellos, la posibilidad de lesionarme seriamente la cabeza y, ciertamente, si soy prudente voy a intentar minimizar mi riesgo usando un casco protector. Quien no vuela en ala delta no tiene el deber de aceptar servir en las pruebas que determinan la seguridad de diversos diseños de casco para que los voladores de ala delta puedan reducir sus riesgos, y los voladores de ala delta, o quienes sirven a los intereses de estos aficionados, violarían sus derechos si lo coaccionaran o forzaran a que tome parte en dichas pruebas. *Cuánto* sería dañado no es decisivo. Lo que importa es que *lo harían correr el riesgo de ser dañado en contra de su voluntad*, en nombre de reducir los riesgos que otros asumen voluntariamente y que por tanto podrían decidir voluntariamente *no* asumir simplemente no corriendo el riesgo en primer lugar (en este caso, escogiendo no volar en ala delta). Que las pruebas aplicadas harían posible que quienes vuelan en ala delta reduzcan el riesgo de ser puestos en una peor situación no justifica en nada que se ponga en riesgo de sufrir un daño a quien no desea arriesgarse. Dado que son los aladeltistas quienes se benefician de participar en este deporte, ellos son los que deben correr los riesgos que involucra esta práctica. Ellos pueden hacer todo lo que necesiten para reducir el riesgo que corren, pero sólo en tanto no coaccionen a otros para descubrir cuáles son los riesgos o cómo reducirlos.

Sería un error suponer que lo que es cierto en el caso de actividades de alto riesgo no lo es en el caso de actividades de bajo riesgo. Cada vez que enchufo mi tostador, tomo un elevador, tomo agua de mi llave o de un cristalino arroyo de montaña, asumo ciertos riesgos, aunque no de la magnitud de quienes, digamos, se echan en paracaídas o andan en canoa en aguas turbulentas. Pero incluso en el caso de que yo asuma riesgos menores voluntariamente, otros no tienen el deber de ofrecerse como voluntarios para determinar o minimizar mis riesgos en mi lugar, y cualquiera que sea obligado a hacer esto en contra de su voluntad vería sus derechos violados injustificadamente. Por ejemplo, los riesgos que corro cuando conduzco mi carro podrían minimizarse con el diseño y la manufactura de los más efectivos cinturones de seguridad y automóviles a prueba de choques. Pero no se sigue de esto que nadie tenga el deber de tomar parte en pruebas de choques en nombre de minimizar mis riesgos, y cualquiera que fuera coaccionado a hacerlo, haya

quedado o no lesionado, va a tener toda la razón en reclamar que sus derechos han sido violados o, si el individuo de la prueba no tiene la capacidad de hacer tal reclamo, otros tendrían toda la razón de hacer este reclamo en su nombre. "Nadie salió lastimado" no es una defensa en circunstancias como ésta.

Minimizar los riesgos que correrían los humanos que usan medicamentos nuevos probándolos en animales no es moralmente diferente. Cualquiera que escoja tomar un medicamento voluntariamente escoge correr ciertos riesgos, y los riesgos que escogemos correr o, en el caso de los pacientes morales, los riesgos que escogemos permitir que corran, no son moralmente transferibles a otros. Dañar a otros por la fuerza o poner a otros, ya sean humanos o animales, en riesgo de sufrir un daño para identificar o minimizar el riesgo de quienes voluntariamente escogen correrlos es violar los derechos de los seres humanos o los animales en cuestión. No es *qué tan* dañados son los individuos de las pruebas (aunque cuanto mayor sea el daño, peor la ofensa) lo que importa, sino que se les use por la fuerza para determinar o minimizar el riesgo de otros. Poner a estos animales en riesgo de ser dañados para que otros que escogieron voluntariamente correr ciertos riesgos, y que por tanto pueden voluntariamente escoger no correrlos, puedan minimizarlos, es no tratar a los animales de las pruebas con el respeto que se merecen como poseedores de valor inherente. Así como sucede en las pruebas de toxicidad en productos nuevos, las pruebas similares de medicamentos nuevos en animales involucran tratarlos como *incluso menos* que receptáculos, como si su valor fuera reducible a su posible utilidad en relación con los intereses de otros —en este caso, en relación con el interés que tienen los humanos que voluntariamente toman medicamentos en minimizar sus riesgos—. Los animales de laboratorio, para tomar prestada una frase oportuna del filósofo de Harvard Robert Nozick, son "distintos individuos que no son recursos para los demás".21 Utilizarlos para que podamos determinar o minimizar nuestros riesgos, en especial cuando está en nuestro poder decidir no correr ese riesgo en primer lugar, *es* tratarlos como si fueran "recursos para otros", sobre todo, para nosotros, y defender esas pruebas sobre la base de que los animales a veces no son dañados es tan débil moralmente como defender la caza de zorros sobre la base de que el zorro a veces se escapa.

El enfoque de derechos no se opone en principio a los esfuerzos por minimizar los riesgos involucrados en tomar medicamentos nuevos. Las pruebas de toxicidad son aceptables en tanto no violen los derechos de nadie. Aunque sea posible usar voluntarios humanos, personas que no sufren de una enfermedad específica pero que dan su consentimiento informado como sujetos de prueba, esta práctica no debe ser alentada en general. Ceñir el progreso de la farmacología y ciencias afines a la disponibilidad de sujetos humanos saludables en sí implica riesgos significativos, incluido el riesgo de que algunos podrían usar medios coercitivos o engañosos para garantizar su participación. Es

más, es probable que pocos voluntarios que provengan de clases pudientes, si alguno hay, den un paso al frente; las filas de voluntarios probablemente estarían compuestas de personas pobres, sin educación y de pacientes morales humanos cuyos familiares carecen de suficiente "interés sentimental" en ellos para protegerlos. Existe un serio peligro de que los menos poderosos sean explotados. Mucho más preferible es desarrollar pruebas de toxicidad que no dañen a nadie, es decir, pruebas que no dañarían ni a pacientes ni a agentes morales, ya sean humanos o animales. Incluso en este momento se están desarrollando pruebas alternativas prometedoras.22 Validarlas científicamente no es un reto menor, pero es el reto que debemos enfrentar si vamos a seguir queriendo o exigiendo que se pruebe la toxicidad de nuevos medicamentos antes de que estén disponibles en el mercado. Probarlas en voluntarios humanos saludables es peligroso, en el mejor de los casos; probarlas coercitivamente en animales y pacientes humanos saludables es incorrecto. La alternativa moral que permanece es: encontrar alternativas válidas.

Puede anticiparse una serie de objeciones. Uno afirma que hay riesgos… y riesgos. Si dejamos de probar los medicamentos nuevos para determinar su toxicidad, ¡piensen en los riesgos que correría la gente si los tomara! ¿Quién podría decir qué desastrosas consecuencias resultarían? El enfoque de derechos está de acuerdo con esto. Las personas correrían mayores riesgos si los medicamentos no fueran previamente probados. Sin embargo, *a)* el enfoque de derechos no se opone a todas las pruebas previas (sólo a las pruebas que coercitivamente utilizan a unos para que otros puedan reducir los riesgos que escogieron correr o no correr) y *b)* quienes tienen la alternativa de usar un medicamento no probado, suponiendo que esté disponible, podrían *ellos mismos* escoger no correr el riesgo asociado con tomarlo decidiendo no tomarlo. De hecho, la prudencia dictaría que actuara de esta manera excepto en las circunstancias más desesperadas.

Desde luego, si se permitieran medicamentos no probados en el mercado y la gente actuara con prudencia, las ventas de los nuevos medicamentos (sin probar) caerían y podemos predecir que los involucrados en la industria farmacéutica, personas que, además de su escogida vocación de servir a las necesidades de salud pública, también tienen intereses económicos en la estabilidad y el crecimiento de esta industria, podrían ver con malos ojos las implicaciones del enfoque de derechos. Cuatro breves réplicas deben bastar en este sentido. Primero, cualesquiera que sean las pérdidas financieras que pudieran enfrentar estas compañías si no se les permitiera continuar practicando pruebas de toxicidad en animales no tienen ningún peso moral, dado que la violación de derechos morales básicos está en juego. Que estas compañías puedan perder dinero si se respetan los derechos de los animales es uno de los riesgos que corren. Segundo, existe una vasta evidencia de que estas compañías podrían ahorrar dinero, en vez de perderlo, si no se

usaran pruebas con animales. Los animales son una opción cara. Deben ser criados o comprados, necesitan agua y alimento, los espacios donde viven deben limpiarse regularmente, su entorno controlarse (de otra manera se correría el riesgo científico de una variable no controlada), etc. Esto exige que se emplee a personal capacitado en cantidades adecuadas, así como un largo y continuado derrame de capital para la construcción inicial, la expansión y el mantenimiento. Los cultivos de células y tejidos, por ejemplo, son mucho más baratos. De modo que los intereses económicos de las empresas farmacéuticas comerciales no están necesariamente enfrentados con los cambios que tendrían que hacerse cuando se respeten los derechos de los animales de laboratorio. Tercero, cualquiera que defienda la práctica toxicológica actual *meramente* declarando que las instancias regulatorias involucradas (por ejemplo, la Food and Drug Administration) obligan a realizar estas pruebas estaría olvidando el punto moral esencial: aunque estas instancias todavía tienen que reconocer la validez de las pruebas que no involucran animales para cumplir sus regulaciones, en sí no obligan a que ninguna empresa farmacéutica produzca nuevos medicamentos. Ésta es una decisión moral que cada empresa toma por su cuenta y por la cual debe asumir la responsabilidad. Cuarto, las apelaciones a lo que exige la ley no pueden tener ningún peso moral si tenemos buenas razones para creer que las leyes en cuestión son injustas. Y tenemos buenas razones en el presente caso. Los animales de laboratorio no son "recursos"23 cuyo estatus moral en el mundo sea servir a los intereses humanos. Ellos son en sí mismos los sujetos de una vida que es mejor o peor para ellos como individuos, con independencia lógica de cualquier utilidad que puedan o no tener en relación con los intereses de otros. Comparten con nosotros un tipo distintivo de valor —valor inherente— y cualquier cosa que les hagamos debe ser respetuosa de este deber como un asunto de estricta justicia. Tratarlos *como si* su valor fuera reducible a su utilidad para los intereses humanos, incluso intereses humanos importantes, es tratarlos de manera injusta; utilizarlos para que los humanos podamos minimizar los riesgos que voluntariamente corremos (y que podemos decidir voluntariamente no correr) es violar su derecho moral básico a ser tratados con respeto. Que las leyes exijan dichas pruebas, cuando lo hacen, no muestra que éstas sean moralmente tolerables; lo que muestra es que las leyes mismas son injustas y deberían cambiarse.

Uno podría predecir acusaciones al enfoque de derechos de ser anticientífico y antihumanitario. Esto es retórico. El enfoque de derechos no es antihumano. Nosotros, como humanos, tenemos un derecho *prima facie* igual a no ser dañados, un derecho que el enfoque de derechos busca explicar y defender, pero no tenemos ningún derecho a dañar coercitivamente a otros o a ponerlos en riesgo de ser dañados para que podamos minimizar los riesgos que corremos como resultado de nuestras propias decisiones voluntarias. Eso viola sus derechos y es algo que nadie tiene derecho a hacer. Tampoco

es anticientífico el enfoque de derechos. Plantea un reto *científico* a farmacólogos y científicos de áreas afines: encontrar maneras científicamente válidas que sirvan al interés público sin violar los derechos de los individuos. La meta predominante de la farmacología debería ser reducir los riesgos de quienes toman medicamentos sin dañar a quienes no los toman. Quienes declaran que esto no puede hacerse antes de realizar un esfuerzo concertado para lograrlo son los verdaderamente anticientíficos.

Tal vez la respuesta más común al llamado a eliminar los animales en las pruebas de toxicidad es el argumento de los beneficios:

1. Los seres humanos y los animales se han beneficiado de las pruebas de toxicidad en animales.
2. Por lo tanto, las pruebas están justificadas.

Al igual que todos los argumentos a los que les faltan premisas, todo gira en torno a cuál es esa premisa. Si fuera, "estas pruebas no violan los derechos de los animales", entonces estaríamos en camino de recibir una defensa interesante de las pruebas de toxicidad. Sin embargo, desafortunadamente para quienes aprueban estas pruebas, e incluso más desafortunadamente para los animales que se usan en ellas, esta premisa no es verdadera. Por las razones ofrecidas, estas pruebas violan los derechos de los animales que se usan en ellas. Los beneficios que puedan tener para otros son irrelevantes, de acuerdo con el enfoque de derechos, dado que estas pruebas violan los derechos de los animales individuales. Como en el caso de los seres humanos, también en el caso de los animales, violar sus derechos no puede defenderse apelando al "bienestar general". En otras palabras, los beneficios que *otros* reciben cuentan moralmente sólo si los derechos de *ningún* individuo han sido violados. Dado que las pruebas de toxicidad de nuevos medicamentos violan los derechos de los animales de laboratorio, es moralmente irrelevante apelar a cuánto se han beneficiado otros.24

Otra objeción más es de naturaleza conceptual. "Los animales no pueden rehusarse u ofrecerse voluntariamente para participar en pruebas de toxicidad —podría declararse—, entonces no se los puede forzar o coaccionar a participar en ellas tampoco. Por tanto, la oposición del enfoque de derechos a que se usen es fatua." Ahora bien, es verdad que, a diferencia de *algunos* humanos, los animales no pueden dar o negar su consentimiento informado en relación con su participación en pruebas de toxicidad. Sin embargo, esto se debe a que no pueden ser informados en una forma pertinente. No sirve de nada tratar de informarlos sobre factores de pH o cáncer. *No lo van* a entender porque *no pueden* entender, pero no se sigue de esto que los animales no puedan ser forzados o coaccionados a hacer algo que no quieren hacer. Puesto que estos animales son vistos inteligiblemente como poseedores de autonomía de preferencias (sección I del cap. 3), podemos decir inteligiblemente, y confirmar los pronunciamientos que se hacen en este

sentido, que ellos quieren, desean, prefieren, se proponen, aspiran, etc. Por lo tanto, podemos decir con todo sentido que son forzados o coaccionados a hacer algo que no quieren hacer. Sin ninguna duda, los animales usados en las pruebas de DL50, por ejemplo, no están haciendo lo que quieren hacer, y quienes los usan en estas pruebas lo hacen por medio de la fuerza o la coerción.

Determinar la validez científica de las pruebas toxicológicas sin animales es un reto difícil, ciertamente, un reto que sólo puede ser enfrentado por científicos. Ningún filósofo moral puede hacer esto. Lo que sí puede hacer la filosofía moral es articular y defender los medios moralmente permisibles para hacer ciencia. Si el enfoque de derechos tiene buenas razones de su lado, éste es el enfoque que debemos usar para evaluar qué es y qué no es permisible en el caso de las pruebas de toxicidad. Y las implicaciones de este enfoque son claras. *Las pruebas de toxicidad de productos y medicamentos nuevos que involucran a animales no están justificadas moralmente. Estas pruebas violan los derechos de estos animales. No son moralmente tolerables. Todas deben detenerse.*

c) Investigación científica

Uno puede imaginarse que alguien acepte los argumentos presentados en contra de las pruebas de toxicidad en animales pero se ponga firme cuando se trata de la investigación científica. Denegar que la ciencia use animales en la investigación es, podría decirse, detener abruptamente el progreso científico y médico afín, y ésta es suficiente razón para oponerse. La declaración de que el progreso sería "abruptamente detenido" es ciertamente una exageración. No es una exageración declarar, dadas las tendencias dominantes actuales, que el enfoque de derechos exige un cambio enorme en la conducción de la investigación científica. La tendencia dominante involucra que rutinariamente se dañe a los animales. No debería ser ninguna sorpresa que el enfoque de derechos tenga objeciones basadas en principios a que se continúe esta práctica.

Un pronunciamiento reciente de la defensa del uso irrestricto de animales en la investigación neurobiológica contrasta marcadamente con el enfoque de derechos y servirá como introducción a la evaluación crítica del uso de animales en la investigación básica. La situación, como la caracterizó Charles Randy Gallistel, psicólogo de la Universidad de Pensilvania, es la siguiente:25 "La neurobiología conductual trata de determinar la manera en que el sistema nervioso media el fenómeno de la conducta. Lo hace estudiando las consecuencias conductuales de uno o más de los siguientes procedimientos: *a)* destrucción de una parte del sistema nervioso, *b)* estimulación de una parte, *c)* administración de medicamentos que alteran el funcionamiento neuronal. Estas tres técnicas son tan viejas como la disciplina misma. Un agregado reciente es *d)* el registro de actividad eléctrica. Las cuatro técnicas causan en el animal una aflicción al

menos temporal. En el pasado, frecuentemente han causado un dolor intenso y hoy día ocasionalmente lo hacen. Con frecuencia también perjudican el funcionamiento adecuado del animal, a veces transitoriamente, a veces permanentemente".26 En una palabra, los animales sujetos a estos procedimientos son dañados. Sin embargo, cuando se trata de exponer nuestros conocimientos en neurobiología, "no hay una manera de determinar la relación entre el sistema nervioso central y la conducta sin algún tipo de cirugía experimental", en donde, por "cirugía experimental" Gallistel evidentemente se refiere a incluir los cuatro procedimientos recién esbozados. El tema, entonces, en opinión de Gallistel, no es si permitir o no tales cirugías; es si se puede poner una restricción al uso de animales en la ciencia. Gallistel piensa que no.

En defensa del uso irrestricto de animales en la investigación, Gallistel declara que "en retrospectiva, puede verse que la mayoría de los experimentos que realizan los neurobiólogos, *como los experimentos científicos en general,* han sido una pérdida de tiempo, en el sentido de que no probaron ni redituaron ningún nuevo hallazgo". No obstante, declara Gallistel, "no hay manera de discriminar de antemano con una mínima certeza entre los experimentos que son una pérdida de tiempo y los que son esclarecedores".27 La conclusión lógica, cree Gallistel, es que "restringir la investigación en animales vivos con seguridad limitará el progreso de nuestro entendimiento del sistema nervioso y la conducta. Por lo tanto —concluye— uno debería defender estas restricciones sólo si cree que el valor moral de este conocimiento científico y de los muchos beneficios humanos y humanitarios que se derivarían de él no puede sobreponerse al sufrimiento de una rata", algo que, escribiendo en forma autobiográfica, Gallistel considera "una afrenta a mi sensibilidad ética".28

Incluso quienes no se sienten persuadidos por el enfoque de derechos deberían objetar el argumento de Gallistel en cada uno de sus puntos. Si es verdad, como declara, "que *no* hay manera de determinar la relación entre el sistema nervioso y la conducta sin algún tipo de cirugía experimental", ¿no podemos aprender absolutamente nada de esta relación a partir de, digamos, la observación clínica de quienes han sido lesionados? Nuevamente, ¿es verdad que *nunca podemos decir de antemano* que un determinado protocolo ha sido elaborado por un investigador incompetente que no sabe qué está buscando y no lo reconocería si lo encontrara?, ¿cuáles podrían ser las bases para que los protocolos científicos sean revisados entre los propios colegas si las posiciones de Gallistel fueran aceptadas?, ¿por qué no echarlo a la suerte en su lugar? Esos amagos en la comunidad científica, desde el uso irrestricto de animales hasta el refinamiento de los protocolos mismos (eliminando de este modo los llamados experimentos innecesarios) y la reducción del número de animales usados, no encontrará ningún apoyo de parte del enfoque sin limitaciones que defiende Gallistel. Dado que desde su punto de vista no hay manera de separar en la ciencia el trigo de la paja antes de la experimentación, ¿por qué

preocuparse por el refinamiento?, ¿por qué preocuparse por la reducción?

Dejando de lado estas cuestiones, el enfoque de derechos rechaza la posición de Gallistel en un nivel más fundamental. Desde el enfoque de derechos, no podemos justificar que se dañe a una sola rata *meramente* agregando "los muchos beneficios humanos y humanitarios" que se derivan de hacerlo, dado que, como se enunció, esto es suponer que la rata sólo tiene valor como receptáculo, lo cual, desde el enfoque de derechos, no es verdad. Es más, el argumento de los beneficios que expone Gallistel es deficiente. Ni siquiera una sola rata debe ser tratada como si el valor de ese animal pudiera reducirse a su *utilidad posible* en relación con los intereses de otros, que es lo que estaríamos haciendo si intencionalmente dañáramos a la rata sobre la base de que esto *sólo podría* "probar" algo, *sólo podría* "redituar" un "nuevo hallazgo", *sólo podría* producir "beneficios" para otros.

Vale la pena recalcar que la crítica del enfoque de derechos al uso de animales en la investigación es diferente de algunas que son bien acogidas en la literatura sobre este tema. Algunas objetan a partir de fundamentos metodológicos, argumentando que los resultados de tales investigaciones ofrecen muy poca esperanza de beneficiar a la humanidad debido a la ya muy conocida dificultad de extrapolar los resultados de las pruebas en animales a la especie *Homo sapiens;* otras objetan la necesidad de una variedad de experimentos, casos en donde los animales han sido castrados, cegados, deformados, mutilados, llevados a un estado de "indefensión aprendida", etc., todo en nombre de la investigación. Ninguno de estos enfoques críticos, aunque cada uno tiene una clara validez, hasta cierto punto, llega al meollo moral del asunto. No es que la metodología esté bajo sospecha (aunque lo está) ni que se sepa que buena parte de la investigación, más allá de la opinión contraria de Gallistel, es una pérdida de tiempo aun antes de que se realice. El punto a señalar es que estas dos objeciones *invitan a que se continúe la investigación en animales*, la última porque eliminaría sólo la investigación que desde antes de emprenderse se sabe que sería una pérdida de tiempo y la primera porque les da a los investigadores un cheque en blanco para continuar la experimentación en animales con la esperanza de superar las deficiencias en la metodología actual. Si vamos a objetar seriamente el uso de los animales en la investigación, debemos objetar la *práctica* misma, no sólo ejemplos individuales o meramente las desventajas de la metodología actual.

El enfoque de derechos plantea una objeción de este tipo. El uso habitual de animales en la investigación supone que su valor se reduce a su posible utilidad en relación con los intereses de otros. El enfoque de derechos rechaza esta perspectiva de los animales y su valor, así como rechaza la justicia de las instituciones que los tratan como recursos renovables. Los animales, como nosotros, tienen valor por sí mismos, de forma lógicamente independiente de su utilidad para otros y de que sean objeto de interés de

alguien más. Por lo tanto, tratarlos mostrando respeto por su valor exige que *no* sancionemos prácticas que institucionalizan que se les trate como si éste fuera reducible a su posible utilidad en relación con nuestros intereses. La investigación científica, cuando supone que rutinariamente se dañe a los animales en nombre de posibles "beneficios humanos y humanitarios", viola esta exigencia de trato respetuoso. Los animales no deben ser tratados como meros receptáculos o recursos renovables. Por tanto, la práctica de la investigación científica en animales viola sus derechos. Por tanto, debe cesar, de acuerdo con el enfoque de derechos. No es suficiente con haber buscado concienzudamente alternativas no animales primero y luego, habiendo fracasado en la búsqueda, regresar al uso de animales.29 Aunque esta forma de abordar el asunto es loable hasta cierto punto, y aunque tomar esta medida indicaría un progreso importante, no llega lo suficientemente lejos. Supone que está bien permitir prácticas que usan a los animales como si su valor fuera reducible a su posible utilidad en relación con los intereses de otros, siempre que hayamos hecho todo lo que pudimos para no hacerlo. La posición del enfoque de derechos tendría que llevarnos más lejos en términos de "hacer todo lo que podamos". *Hacer todo lo que podamos en términos de usar animales es no usarlos*. Su valor inherente no desaparece simplemente porque no hemos podido encontrar una manera de evitar dañarlos en el proceso de cumplir nuestras metas. Su valor es independiente de estas metas y su posible utilidad para alcanzarlas.

Una variante del caso del bote salvavidas discutido anteriormente (véanse las secciones VI y XIII del cap. 8 y I de este cap.) probablemente surja en este punto, si no antes. Supongamos que el bote salvavidas contiene cuatro adultos normales y un perro. Esta vez hay suficientes víveres y hay espacio de sobra. Sólo que ahora supongamos que los humanos tienen un serio caso de enfermedad cerebral degenerativa, mientras que el perro está en buen estado de salud. También a bordo, resulta, hay una nueva medicina que justamente podría ser la cura largamente esperada de la enfermedad que tienen los humanos. La medicina no ha sido probada. Sin embargo, se sabe que contiene algunos componentes potencialmente fatales. Existen los medios para inocularle la enfermedad degenerativa al perro. En estas circunstancias extremas, ¿estaría bien hacerlo y luego administrarle la medicina al animal para evaluar sus propiedades curativas?

Es muy posible que la mayoría de la gente diera una respuesta afirmativa, al menos inicialmente; no quienes suscriben al enfoque de derechos. Los animales no deben ser tratados como si su valor fuera reducible *meramente* a su posible utilidad en relación con intereses humanos, que es lo que estarían haciendo los sobrevivientes si hacen que el animal sano (quien, después de todo, no ganaría nada y perdería todo) corra el riesgo en su lugar.

Algunos podrían aprovechar este veredicto del enfoque de derechos y usarlo como base para levantar lo que ellos consideran una objeción fatal: puesto que la mayoría de

las personas piensan que estaría bien darle la medicina al perro, puesto que el enfoque de derechos admite la apelación a lo que piensa la mayoría de la gente como una base para poner a prueba principios y teorías morales, y puesto que lo que piensa la mayoría de la gente en este caso entra en conflicto con el veredicto del enfoque de derechos, se sigue, podrían pensar algunos, que la práctica dañina de usar animales en la investigación es justificable.

Tres réplicas deben ser suficientes. Primero, sólo porque la mayoría de la gente piense que el perro debería ser tratado como se describió, suponiendo que la mayoría lo piense, no se sigue que la mayoría de la gente piense bien en este caso. Nuestras intuiciones prerreflexivas, como se explicó en un capítulo anterior (véanse las secciones III y ss. del cap. 4), deben ser puestas a prueba reflexivamente para determinar qué tan bien se sostienen bajo el intento consciente de llegar a un juicio moral ideal. Sin hacer este intento, quienes se conforman con apelar a "lo que la mayoría de la gente piensa" no tienen una base racional para suponer que lo que piensa la mayoría de la gente en un caso dado no se basa en su ignorancia compartida, sus prejuicios compartidos o su irracionalidad compartida. En otras palabras, *meramente* apelar a "lo que piensa la mayoría de la gente" no es decisivo en éste ni en ningún otro contexto moral.

Segundo, incluso en aquellos casos en donde la mayoría de la gente continúa sosteniendo una determinada creencia *después* de haber hecho un esfuerzo concienzudo por eliminar los efectos insidiosos de la ignorancia, el prejuicio, etc., todavía existe la posibilidad de que la creencia en cuestión necesite revisarse o abandonarse. Pues si una determinada creencia no concuerda con los principios morales que por sí mismos pasan las pruebas relevantes para evaluar su validez (a saber, alcance, precisión, consistencia y conformidad con un montón de otras intuiciones que resisten la revisión reflexiva) uno debe llegar a dudar de las bases racionales de esa creencia y otras similares en los aspectos pertinentes. Nuevamente entonces, meramente enunciar que después de haber puesto una atención concienzuda en el asunto uno todavía piensa que el perro debería ser tratado como se describió en el caso del bote salvavidas no es montar una objeción seria al enfoque de derechos o su veredicto en este caso. Una objeción seria podría interponerse sólo si, además de citar la creencia que se tiene en este caso, también se adujeran los principios generales que la apoyarían y se mostrara que estos principios son iguales o superiores al enfoque de derechos cuando estos mismos principios se someten a las pruebas de alcance, precisión, etcétera.

Tercero —y aquí hacemos eco de observaciones anteriores (sección I)—, al generalizar el juicio que uno hace en casos excepcionales no hay garantía de que las políticas o prácticas en cuestión sean justas; y los casos del bote salvavidas, como se mencionó antes, son excepcionales. Para que quede más claro el riesgo de generalizar en tales casos, imaginen que el bote salvavidas contiene cuatro seres humanos excepcionales

y uno promedio. Supongamos que los cuatro son científicos eminentes y uno está a punto de hacer descubrimientos que augurarían enormes beneficios a la salud de la humanidad. El quinto es repartidor de donas en pequeños comercios de Brooklyn. Los cuatro científicos tienen la enfermedad degenerativa del cerebro. El repartidor de donas, no. ¿Sería permisible provocarle la enfermedad y luego probar la eficacia del medicamento administrándoselo primero a él? Sin duda mucha gente estaría inclinada a contestar afirmativamente (aunque no, nuevamente, quienes suscriben al enfoque de derechos). Sin embargo, incluso entre quienes piensan que el repartidor de donas debería servir como el conejillo de indias proverbial en estas circunstancias excepcionales, ninguno con las mínimas tendencias igualitarias estaría dispuesto a generalizar sobre la base de este caso inusual y aprobar la política o práctica de hacer investigación con humanos mediocres para que los humanos que son muy brillantes o que hacen grandes contribuciones sociales pudieran beneficiarse. Una práctica así deja el mal gusto del perfeccionismo en nuestras bocas (véase la sección I del cap. 7). El enfoque de derechos rechaza categóricamente el perfeccionismo como base para evaluar la justicia de prácticas que involucran a humanos, ya sea en la ciencia o en cualquier otra cosa. Y eso deberíamos hacer todos. No obstante, así como el perfeccionismo no es una base igualitaria para evaluar la justicia de prácticas que involucran a humanos, tampoco es una base aceptable para evaluar la justicia de prácticas que involucran animales. Y que su "menor" valor sea "sacrificado" por el "mayor" valor de la humanidad es una adhesión implícita al perfeccionismo que lo llevaría a uno a sancionar el uso dañino de animales en investigación. Con base en el reconocimiento del valor inherente igual de todos los que tienen valor inherente, el enfoque de derechos niega que deba hacerse una distinción entre menor y mayor allí donde la defensa perfeccionista del uso de los animales en investigación la exige. De esta forma deplora la continuación de esta práctica.

El enfoque de derechos no se opone al uso de lo que se aprende a través de los esfuerzos concienzudos al tratar a un animal enfermo (o humano) para facilitar y mejorar el tratamiento que se puede ofrecer a otros animales (o humanos). En *este* sentido, el enfoque de derechos no plantea ninguna objeción a los "muchos beneficios humanos y humanitarios" que provienen de la ciencia médica y la investigación con la que está vinculada. A lo que se opone el enfoque de derechos es a prácticas que causan intencionalmente daño a los animales de laboratorio (por ejemplo, por medio de quemaduras, descargas eléctricas, amputaciones, venenos, cirugía, muerte por hambre y privación sensorial) como práctica preliminar para "buscar algo que sólo podría redituar algún beneficio humano o humanitario". Cualesquiera sean los beneficios que podrían acumularse gracias a estas prácticas, éstos son irrelevantes para evaluar su trágica injusticia. Los animales de laboratorio no son nuestros catadores; nosotros no somos sus reyes.

La gastada acusación de anticientífico probablemente salga a relucir una vez más. Es una pantalla de humo moral. El enfoque de derechos no está en contra de la investigación en animales si esta investigación no daña a estos animales o los pone en riesgo de sufrir daño. Sin embargo, se inclina a señalar que este objetivo no se cumplirá meramente asegurando que los animales de las pruebas sean anestesiados o se les den medicamentos posoperatorios para aliviar su sufrimiento o se les mantenga en jaulas limpias con suficiente alimento y agua, etc. Pues no es sólo el dolor y el sufrimiento lo que importa —aunque éstos desde luego importan— sino el *daño* que se les hace a los animales, que incluye la disminución de oportunidades de bienestar que soportan como resultado de las privaciones que les causa la cirugía, *y* su muerte prematura. No queda claro si es posible un uso *benigno* de animales en la investigación o si, de ser posible, los científicos podrían ser persuadidos de practicarlo. Siendo así, y dados los serios riesgos que se corren al confiar en un suministro sostenido de voluntarios humanos, la investigación debería alejarse del uso de cualquier agente o paciente moral. Si se dispone de alternativas no animales, deberían usarse; si no están disponibles, deberían buscarse. Ése es el reto moral para la investigación desde la perspectiva del enfoque de derechos, y son los científicos que protestan que esto "no puede hacerse" de antemano al compromiso científico de intentarlo —no quienes demandan que se explore— quienes exhiben una falta de compromiso con la ciencia y no creen en la empresa científica; es decir, quienes son anticientíficos en el nivel más profundo. Al igual que los contemporáneos de Galileo, quienes no miraban a través del telescopio porque ya se habían convencido de lo que verían y por lo tanto no tenían necesidad de mirar, los científicos que se han convencido de que no puede haber alternativas científicas viables al uso de animales completos en la investigación (o pruebas de toxicidad, etc.) son cautivos de los hábitos mentales que la verdadera ciencia aborrece.

El enfoque de derechos, entonces, está lejos de ser anticientífico. Por el contrario, lo que es verdad en el caso de las pruebas de toxicidad, también lo es en el caso de la investigación: llama a los científicos a *hacer ciencia* reencauzando la práctica tradicional de sus diversas disciplinas, de modo que dejen de apoyarse en "modelos animales" y pasen a desarrollar y usar alternativas no animales. Todo lo que el enfoque de derechos prohíbe es la ciencia que viola los derechos individuales. Si eso significa que haya algunas cosas que no podamos aprender, que así sea. También hay algunas cosas que no podemos aprender usando humanos si respetamos sus derechos. El enfoque de derechos meramente exige consistencia moral en este sentido.

La posición del enfoque de derechos en relación con el uso de animales en la investigación no puede ser criticada de forma justa sobre la base de que es antihumanitaria. Las implicaciones de este enfoque en este sentido son las que un ser humano racional debería esperar, en especial cuando recordamos que la naturaleza ni

respeta ni viola nuestros derechos (véase la sección II del cap. 8). Sólo los agentes morales lo hacen; de hecho, sólo los agentes morales *pueden* hacerlo. Y la naturaleza no es un agente moral. Entonces, no tenemos ningún derecho básico contra la naturaleza a no ser dañados por las enfermedades naturales que heredamos. Ni tampoco tenemos ningún derecho básico contra la humanidad en este sentido. Lo que tenemos, en este momento al menos, es el derecho a un trato justo por parte de quienes voluntariamente han decidido ofrecer un tratamiento para estas enfermedades, un tratamiento que no tolerará el trato preferencial de algunos (por ejemplo, los caucásicos) en detrimento de otros (por ejemplo, los nativos americanos). El derecho a un trato justo de nuestras enfermedades causadas naturalmente (y lo mismo aplica a las enfermedades físicas y mentales provocadas por causas humanas, como la contaminación) es un *derecho adquirido* que tenemos contra los agentes morales que adquieren el deber de ofrecer un trato justo porque ellos voluntariamente asumieron ese papel dentro de la profesión médica. No obstante, quienes tienen esta profesión, así como quienes hacen investigación con la esperanza de mejorar el cuidado de la salud, no están moralmente autorizados a violar los *derechos básicos* de otros en el proceso —es decir, derechos que los otros tienen independientemente del lugar que ocupen en un arreglo institucional y de cualquier acto voluntario por parte de quien sea (véanse las secciones III y ss. del cap. 8)—. Y aun así, esto es lo que se hace anualmente a millones de animales cuyos servicios, por así decirlo, se reclutan en nombre de la investigación científica, que incluye la investigación vinculada con la ciencia médica. Pues esta investigación trata a estos animales como si su valor fuera reducible a su utilidad posible en relación con los intereses de otros. Así, viola rutinariamente su derecho básico a un trato respetuoso. Aunque quienes hoy disfrutamos de los beneficios humanos obtenidos de esta investigación en el pasado podríamos perder algunos de estos beneficios, al menos en el corto plazo, si se detuviera esta investigación, el enfoque de derechos no estará satisfecho con nada menos que la abolición total. Incluso si nos aseguráramos de que el número de humanos y otros animales que se beneficiarían de permitirse que continuara esta práctica excede el número de animales usados en ella, esta práctica sigue siendo incorrecta porque es injusta.

Una objeción más tiene un distintivo toque contractualista. Como sociedad, podría declararse, hemos decidido que el uso de animales para propósitos científicos, incluso un uso que los dañe, es permisible. Cualquiera que se vuelva científico en una nación que sostiene la ciencia usando fondos públicos *adquiere el deber de servir a la voluntad pública,* y el público tiene el derecho contra los científicos de que éstos lo hagan. Dado que el uso dañino de los animales en pos de propósitos científicos es necesario para que la ciencia cumpla con los términos de su contrato con la sociedad, la existencia de este contrato es una consideración especial que justifica que se continúen usando animales en la ciencia.

El enfoque de derechos no es indiferente a la apelación a contratos y otros acuerdos voluntarios como base para validar deberes adquiridos y derechos correlativos. Sin embargo, como se observó en una discusión anterior sobre estos temas (sección XII del cap. 8), la validez moral de un contrato u otro arreglo voluntario no se muestra simplemente afirmando que ciertos individuos entraron voluntariamente en un contrato dado. La validez moral depende del trato respetuoso de todos los involucrados, no sólo de aquellos que entraron en el contrato. Un traficante de esclavos no hace algo correcto abasteciendo a su cliente del esclavo prometido y no tiene ningún deber moral de hacerlo pese a haberlo prometido. Dado que la institución de la esclavitud trata a los esclavos sin respeto, las promesas que se hacen en nombre de la perpetuación de esta institución son moralmente inválidas y vacías. Lo mismo es verdad en relación con los "contratos" de la sociedad con la ciencia y el supuesto deber de los científicos de llevar adelante el cumplimiento del contrato dañando a algunos animales para que otros, tanto humanos como animales, puedan beneficiarse. Este "contrato" no tiene validez moral, de acuerdo con el enfoque de derechos, porque no trata a los animales de laboratorio con el respeto que se merecen. Esa ciencia que rutinariamente daña a los animales en la persecución de sus intereses es moralmente corrupta, porque es injusta en el fondo, algo que ninguna apelación a un "contrato" entre la sociedad y la ciencia puede alterar. Lo que se necesita es un nuevo contrato, un contrato que tome en cuenta y respete a los que son actualmente explotados por el existente, un contrato que, si no puede ser redactado y llevado a efecto por medio de la educación y la opinión, va a tener que adoptar la forma de una ley. Sólo entonces el contrato de la sociedad con la ciencia va a constituir una consideración especial válida.

Aunque se necesita el esfuerzo de muchos para forjar los términos de este nuevo contrato, el esfuerzo de los veterinarios es especialmente importante. El veterinario es lo más cercano que tiene la sociedad a un modelo del papel potencial para el cuidado moralmente ilustrado de los animales. Por lo tanto, es motivo de una profunda angustia encontrar cada vez más miembros de esta profesión en el empleo de, o rindiendo sus servicios a, las industrias mismas que rutinariamente violan los derechos de los animales: la industria de animales de granja y la industria de animales de laboratorio, por ejemplo. En el enfoque de derechos, los veterinarios están obligados a liberarse, a sí mismos y a su profesión, de las ataduras financieras que los vinculan a estas industrias y a dedicar sus amplios conocimientos y habilidades médicos como *sanadores*, como *doctores en medicina*, a proyectos que sean respetuosos de los derechos de sus pacientes. Las primeras firmas en el nuevo contrato que involucra a la justicia y los animales deberían ser las de aquellos que pertenecen a la profesión de la medicina veterinaria. No ser pionero en este sentido delata una falta de visión o coraje moral (o ambas) que empañará para siempre la imagen de esta venerable profesión y de quienes la practican.

Una última objeción señala que el enfoque de derechos no puede tener ninguna objeción basada en principios para el uso de animales mamíferos con propósitos científicos en general o de investigación en particular antes de que estos animales alcancen el grado de madurez física que hace que sea razonable verlos como sujetos de una vida en el sentido que es fundamental en el enfoque de derechos (véase la sección V del cap. 7). Por ejemplo, el uso de animales mamíferos recién nacidos debe quedar fuera del alcance de las proscripciones emitidas por el enfoque de derechos.

Esta objeción tiene la mitad de la razón. *Si se cumplieran determinadas condiciones*, el enfoque de derechos podría sancionar el uso científico de animales mamíferos en determinadas etapas de su desarrollo físico. Sin embargo, anteriormente se ha destacado en más de una ocasión que en dónde se traza la línea, tanto en lo que se refiere a qué especies de animales están compuestas de miembros que son sujetos de una vida como en relación a cuándo adquiere un animal determinado las capacidades necesarias para ser tal sujeto, es controvertido. Simplemente no sabemos exactamente, con nada que se aproxime a una certeza, dónde trazar la línea en ninguno de los dos casos. Precisamente porque somos tan palpablemente ignorantes sobre un asunto tan cargado de significación moral, debemos pecar de equivocarnos del lado de la cautela, no sólo en el caso de los humanos, sino también en el caso de los animales. Aunque durante las primeras etapas del desarrollo es prácticamente imposible considerar a los animales mamíferos fetales como individuos conscientes, sintientes, etc., esto se va volviendo cada vez menos posible a medida que el animal madura físicamente y va adquiriendo las bases físicas que subyacen a la conciencia, la percepción, la sintiencia, etc. Aunque a lo largo de esta obra la mayor parte de la atención se ha puesto en los animales mamíferos normales de un año o más de edad, no se sigue de aquí que los animales menores de un año puedan ser tratados de cualquier manera que nos plazca. Puesto que no sabemos exactamente en dónde trazar la línea, es mejor dar el beneficio de la duda a los animales mamíferos de menos de un año de edad que han adquirido las características físicas que subyacen a que uno sea sujeto de una vida. La posición del enfoque de derechos concerniente a estos animales, entonces, es en contra de su uso para propósitos científicos.

Existen bases de tipo kantiano que fortalecen el argumento en contra de usar animales mamíferos recién nacidos o prontos por nacer en la ciencia. Permitir el uso rutinario de estos animales para propósitos científicos muy probablemente promovería la actitud de que los animales simplemente son "modelos", simplemente "herramientas", simplemente "recursos". Mejor arrancar de raíz, en vez de permitir que se arraiguen actitudes adversas al respeto de los derechos de los animales. Por lo tanto, al igual que en los ámbitos análogos de aborto inducido e infanticidio en el caso de los humanos (sección XII del cap. 8), el enfoque de derechos favorece las políticas que promueven el respeto por los derechos de los animales individuales, incluso si la generación de esas actitudes exige

que tratemos a algunos animales que podrían no tener derechos como si los tuvieran.

Por último, incluso en el caso de los animales mamíferos en las primeras etapas del desarrollo fetal, el enfoque de derechos no emite un cheque en blanco para su uso en la ciencia. Pues aunque desde el enfoque de derechos no tenemos un deber de justicia para con estos fetos, les debemos justicia a aquellos animales que se emplearían para producirlos en el número que los investigadores probablemente deseen. Si los animales maduros se usan como "máquinas fetales" y, como resultado, se alojan en condiciones conducentes a que se reproduzcan a una tasa deseada, es muy improbable que los derechos de estos animales maduros sean respetados. Por ejemplo, es muy improbable que *estos* animales dispongan de un entorno físico conducente al ejercicio de su autonomía de preferencia o un entorno que sea hospitalario para sus necesidades sociales; y es igualmente improbable que eviten que su vida sea terminada prematuramente, mucho antes de que hubieran alcanzado un estado en el que matarlos podría defenderse sobre la base del respeto a la preferencia o la eutanasia paternalista. Una vez que han dejado de reproducirse, lo más probable es que se les mate. Mientras tengamos razones para creer que estos mamíferos maduros son tratados como si sólo tuvieran valor en relación con propósitos humanos, el enfoque de derechos se opone al uso científico de animales mamíferos fetales, no porque estos últimos tengan derechos que son violados, sino porque se violan los de los animales maduros que se usan como reproductores. Quienes usaran animales mamíferos en las primeras etapas de su desarrollo fetal, entonces, podrían hacerlo, de acuerdo con el enfoque de derechos, pero sólo si se aseguran de que *1)* los animales de laboratorio que se usan para producir estos fetos son tratados con el respeto que se merecen *y 2)* el uso de fetos mamíferos no promueve las creencias y actitudes que alientan a los científicos a usar animales mamíferos maduros para propósitos científicos, entre ellos, la investigación. No queda claro que la ciencia pueda instituir políticas que satisfagan esta segunda condición. Una política de este tipo sería que la ciencia dejara de usar animales mamíferos que son sujetos de una vida de maneras que los dañan directamente o que los ponen en riesgo de daño, o que promueven un ambiente en el cual se permite dañarlos. Ésta es una política que podría permitir el enfoque de derechos,30 pero que la ciencia aún tiene que adoptar.

d) Animales en la ciencia, utilitarismo y derechos de los animales

Las diferencias fundamentales entre el utilitarismo y el enfoque de derechos nunca han sido más evidentes que en el caso del uso de animales en ciencia. Para el utilitarismo, si el daño que se hace a los animales en pos de metas científicas está justificado depende del balance de las consecuencias agregadas para todos los afectados por el resultado. Si las consecuencias que resultan de dañar a los animales producen el mejor balance

agregado entre bienes y males, entonces la experiencia del daño es obligatoria. Si las consecuencias que resultan fueran al menos tan buenas como las que se obtendrían de hacer lo contrario, entonces, la experimentación dañina sería permisible. Sólo si la experimentación dañina produjera consecuencias menores a las mejores sería incorrecta. Por lo tanto, para que el utilitarista se oponga a la experimentación dañina en animales o la apoye, es necesario que tenga los hechos relevantes: quiénes serían beneficiados o dañados, qué tanto, etc. Los intereses de *todos,* incluidos los intereses de quienes hacen las pruebas o dirigen la investigación, sus empleadores, los dependientes de estas personas, los vendedores minoristas y mayoristas de jaulas, animales reproductores y otros, deben tomarse en cuenta y contarse equitativamente. Para los utilitaristas, estos *efectos colaterales cuentan.* Los animales usados en las pruebas no tienen ningún estatus moral privilegiado. Sus intereses deben ser tomados en cuenta, desde luego, pero no más que los intereses de todos los demás.

Como "casi siempre" sucede, los utilitaristas simplemente no nos dan lo que se necesita: los hechos relevantes, hechos que deben tener, dada su perspectiva, para determinar si el uso de los animales en la ciencia está o no justificado. Es más, en caso de que un utilitarista declarara o implicara que hay algo incorrecto en un experimento dado, si el experimentador no está dispuesto a usar a un ser humano menos inteligente, menos consciente pero sí estaría dispuesto a usar un animal menos inteligente y menos consciente, simplemente carecería de bases utilitarias. Pues hasta donde sabemos, y nos ha dicho el utilitarista hasta ahora, las consecuencias, en conjunto, de usar ese animal podrían ser mejores que las que resultarían de usar un ser humano. No es *a quién* se usa lo que importa desde la teoría utilitarista; son *las consecuencias*.

El enfoque de derechos adopta una posición muy diferente. Nadie, ni humano ni animal, debe ser tratado nunca como si fuera un mero receptáculo o como si su valor fuera reducible a su posible utilidad para otros. Esto es, nunca debemos dañar a un individuo meramente sobre la base de que esto va a producir o podría producir "las mejores" consecuencias agregadas. Hacerlo es violar los derechos de ese individuo. Es por esta razón que el daño hecho a los animales en pos de propósitos científicos es incorrecto. Los beneficios derivados son muy reales, pero algunas ganancias son ilícitas y todas las ganancias son ilícitas cuando se obtienen injustamente.

Así es como el enfoque de derechos plantea su reto a quienes hacen ciencia: hagan progresar el conocimiento, trabajen por el bienestar general, pero no permitan prácticas que violen los derechos de los individuos. Podría decirse que estos son los términos del nuevo contrato entre la ciencia y la sociedad, un contrato que, por muy tardíamente que se haga, ahora contiene la firma de quienes hablan por los derechos de los animales. *Quienes aceptan el enfoque de derechos, y quienes firman por los animales, no estarán satisfechos con nada menos que la abolición total del uso dañino de animales en la*

ciencia, la educación, las pruebas de toxicidad y la investigación básica. Sin embargo, el enfoque de derechos no tiene favoritismos. Ninguna práctica científica que viole los derechos humanos, ya sea que los humanos sean agentes o pacientes morales, es aceptable. Y lo mismo aplica a aquellos humanos a los que, por razones análogas a las expuestas en este capítulo en relación con los no humanos, debe dárseles el beneficio de la duda en relación con su posesión de derechos debido al peso de nuestra ignorancia: los recién nacidos y los que están prontos a nacer. Quienes aceptan el enfoque de derechos están comprometidos a negar cualquier acceso a estos "recursos" por parte de quienes hacen ciencia. Y hacemos esto, no porque nos opongamos a la crueldad (aunque lo hacemos), no porque favorezcamos la bondad (aunque lo hacemos), sino porque la justicia no exige nada menos.

V
RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Este capítulo rastreó algunas de las implicaciones del enfoque de derechos. Desde este enfoque, la producción animal, como la conocemos, es injusta (sección I), y es injusta porque no trata a los animales de granja con el respeto que se merecen, sino que los trata como si fueran recursos renovables que sólo tienen valor relativo a los intereses humanos. La producción animal, como la conocemos, es incorrecta, no sólo cuando los animales son criados en confinamientos cerrados de granjas industriales, sino también cuando son criados "humanamente", dado que incluso en este caso sus vidas son rutinariamente extinguidas de forma prematura debido a intereses humanos y no sobre la base de la eutanasia paternalista o por respeto a la preferencia. Aquellos que apoyan la producción animal actual comprando carne tienen la obligación moral de dejar de hacerlo. No existe ninguna base creíble para declarar que los consumidores serían puestos en una peor situación que los animales involucrados si se volvieran vegetarianos, y aunque aquellos cuya calidad de vida depende actualmente de la vitalidad de la industria animal podrían quedar en una peor situación si esta industria fracasa, su participación voluntaria en ese negocio indica que ellos renunciaron a su derecho a no ser puestos en una peor situación si el negocio fracasa. No le debemos a ningún granjero, empacador de carne o vendedor mayorista la compra de sus productos ni tampoco se lo debemos a sus dependientes. Es más, no es ninguna crítica al enfoque de derechos observar que, una vez privados de un incentivo económico apropiado para criar animales de granja, los granjeros criarían pocos (si acaso alguno) animales de granja con fines comerciales, dado que es la justicia con que son tratados los animales individuales, no el número de animales domesticados, lo central en términos morales. El argumento de que los animales de granja, como propiedad legal, pueden ser tratados de cualquier manera que les parezca a sus dueños legales es débil, primero, porque lo que es legal no necesariamente es moral y, segundo, porque el enfoque de derechos objeta la concepción misma de los animales como propiedades legales. En agudo contraste con la base utilitarista de la obligación a ser vegetariano, el enfoque de derechos sostiene que el individuo tiene el deber de llevar una forma de vida vegetariana independientemente de que sepa cuántos otros están haciéndolo e independientemente de que sepa qué tan grande o pequeño es el impacto vegetariano en el mercado de la carne. *Un individuo hace lo correcto al retirarle su apoyo a las instituciones que violan los derechos de otros independientemente de que sea el único en hacerlo.* Sin embargo, así como los utilitaristas defienden el vegetarianismo, los que suscriben al enfoque de derechos llaman a que los vegetarianos individuales hagan algo más que simplemente abstenerse. *El enfoque de derechos no va a estar satisfecho con nada menos que con la disolución total de la industria animal como la conocemos.*

La caza y captura de animales, ya sea por motivos deportivos o comerciales, fueron evaluadas desde la perspectiva del enfoque de derechos (sección II). Ambas fueron contundentemente condenadas. Los placeres que se derivan de estos deportes (por ejemplo, la comunión con la naturaleza) pueden procurarse sin matar animales, y la explotación comercial de la fauna silvestre erróneamente supone que el valor de los animales silvestres es reducible a su utilidad en relación con los intereses de los seres humanos, en particular, los intereses económicos. Tratar de evitar estas críticas refugiándose en la filosofía de la máxima producción sostenible no tiene éxito. Esa filosofía perpetúa la perspectiva de que los animales silvestres son recursos renovables, que tienen valor sólo en relación con los intereses humanos; por tanto, perpetúa, en vez de corregir, una visión empobrecida del valor de estos animales. Es más, la implementación exitosa de la filosofía de la máxima producción sostenible de hecho maximizaría, en vez de reducir, el número total de animales que serían matados y el número total que soportaría la "mala muerte" de morir de hambre o por la mala puntería del cazador, etc. Los cazadores y captores no le hacen a la fauna silvestre ningún favor, no son "amigos de la fauna silvestre", al practicar la filosofía de la máxima producción sostenible. Quienes manejan la fauna silvestre y suscriben a esta filosofía son parte del problema, no parte de la solución. *En general, la posición del enfoque de derechos es dejar ser a la fauna silvestre. Su manejo debería diseñarse para proteger a los animales de los cazadores, los captores y otros agentes morales*. Esto va a exigir la abolición de las tradiciones de la caza y la captura legalizadas, así como el desmantelamiento de todo el comercio de animales silvestres (por ejemplo, la industria de la piel y la caza de ballenas).

Porque quienes detentan derechos paradigmáticamente son individuos y porque los individuos no adquieren más derechos por pertenecer a una especie rara o amenazada, el enfoque de derechos no reconoce ningún estatus moral privilegiado a los miembros de especies raras o amenazadas de animales (sección III). Sin embargo, el enfoque de derechos no se opone a los esfuerzos por salvar a animales raros o amenazados. Sólo insiste en que estos animales sean protegidos porque son animales, no porque sean raros o estén amenazados. Es más, en la medida en que los esfuerzos por proteger especies raras o amenazadas promueven creencias y actitudes que dan menos importancia al valor de animales abundantes en la naturaleza, el enfoque de derechos aloja una fuerte disensión moral. Todos los animales son iguales, tanto los abundantes como los escasos.

La importancia central del *individuo*, desde el enfoque de derechos, plantea preguntas sin resolver respecto de si los que suscriben a este enfoque son capaces de desarrollar una ética ambiental. Al menos en el nivel teórico, el enfoque de derechos entra en contradicción con los planteamientos sistémicos u holísticos que caracterizan buena parte del pensamiento contemporáneo sobre el ambiente (el llamado fascismo

ambiental). En particular, el enfoque de derechos rechaza las implicaciones agregativas de una teoría como la de Leopold, un planteamiento que nos haría evaluar la moralidad de lo que hacemos a partir de sumar las consecuencias en los miembros de la comunidad biótica para aprobar lo que traería "las mejores" consecuencias para la comunidad y desaprobar lo que traería menos que "las mejores". El enfoque de derechos rechaza esta forma de abordar la toma de decisiones morales y la teoría de valor del individuo sobre la cual descansa. Sin embargo, en el nivel de la práctica, las implicaciones del enfoque de derechos, en especial en relación con la preservación de la fauna silvestre, bien podrían ser congruentes con las causas defendidas por los ambientalistas. Aunque una ética ambiental basada en derechos aún debe formularse, ya no digamos evaluarse adecuadamente, una ética semejante sigue siendo una alternativa teórica actual. No debería descartarse de antemano.

El uso de los animales en la ciencia fue la última área para la que se expusieron las implicaciones más importantes del enfoque de derechos (sección IV). Por una diversidad de razones, el enfoque de derechos adopta una posición basada en principios en contra del uso de animales en contextos educativos, pruebas de toxicidad de nuevos productos y medicamentos, y en la investigación. La disección de animales mamíferos vivos en los laboratorios de las escuelas de bachillerato y universidades debe condenarse, más aún dado que el conocimiento relevante que se obtiene por medio de esta práctica puede adquirirse sin realizarla. Anestesiar a estos animales no evitaría la condena del enfoque de derechos, puesto que es la muerte prematura de estos animales, no meramente su dolor o sufrimiento, lo moralmente relevante. A la objeción de que la mayoría de los animales que se usan en los laboratorios de las universidades y bachilleratos no son mamíferos y por lo tanto no caen dentro del alcance de los principios defendidos por el enfoque de derechos, se observó *1)* que dónde trazar la línea que separa los animales que son sujetos de una vida de los que no lo son está lejos de ser certero, de modo que debemos errar del lado de la precaución dándoles a los animales el beneficio de la duda en muchos casos, incluido el presente, y *2)* que el uso rutinario de animales, aun cuando no sean mamíferos, promueve las creencias y actitudes que contribuyen a la aceptación de actos e instituciones que no muestran respeto por los animales mamíferos y por lo tanto violan sus derechos. Ambas razones proporcionan bases convincentes para descontinuar los laboratorios estándar en los cursos universitarios y de bachillerato de las ciencias de la vida.

Entre las razones que se ofrecieron en contra del uso de animales en las pruebas de toxicidad, la principal es que los riesgos no son transferibles de la manera que supone la creencia en este uso de los animales. Ya sea que se trate de nuevos productos o nuevos medicamentos, los individuos no tienen derecho a que se evalúe o minimice el riesgo que escogen correr voluntariamente forzando a otros individuos a que descubran cuáles son

los riesgos. Las buenas consecuencias que resulten (o podrían resultar) para otros no son relevantes para la justificación moral de la pruebas de toxicidad, no más relevantes de lo que son en otras cosas en donde los fines loables se alcanzan a través de medios reprobables. No vamos a cometer injusticias para que se obtengan bienes, ni vamos a poner coercitivamente en riesgo de daño a unos, o dañarlos, para que otros puedan comprobar o minimizar sus riesgos. *Aprobar las pruebas de toxicidad en animales de laboratorio es aprobar la violación rutinaria de sus derechos. Según el enfoque de derechos, todas estas pruebas deben detenerse.* Esto no equivale a decir que las pruebas de toxicidad deberían cesar. Por el contrario, dado que es deseable que se minimicen los riesgos que corremos al escoger un nuevo producto o un nuevo medicamento, el enfoque de derechos aplaude el desarrollo de procedimientos científicos válidos que protegen nuestros intereses en este sentido y llama a los intereses comerciales involucrados y las oficinas regulatorias de gobierno afectadas a comprometerse concienzudamente a proteger a los humanos en sus casas y lugares de trabajo. *Todo lo que el enfoque de derechos prohíbe son los procedimientos que violan los derechos de los individuos. No es la reducción del número de animales lo que se exige, no es la afinación de los protocolos. El enfoque de derechos llama a la eliminación total del uso de animales en las pruebas de toxicidad.*

El enfoque de derechos hace el mismo llamado cuando se trata del uso de animales en investigación. Dañar a los animales por la posibilidad de que pueda descubrirse algo benéfico para otros es tratar a estos animales como si su valor fuera reducible a su utilidad posible en relación con los intereses de otros, y hacerles esto no a unos pocos, sino a muchos millones de animales es tratar a los animales afectados como si fueran un recurso renovable; renovable, porque es remplazable sin que se haya hecho nada incorrecto, y recurso porque se supone que su valor está en función de su posible utilidad en relación con los intereses de otros. *El enfoque de derechos aborrece el uso dañino de los animales en la investigación y llama a que se elimine totalmente esta práctica.* Puesto que los animales tienen un tipo de valor que no es lo mismo que, ni es reducible a, y es inconmensurable con, el que tengan utilidad relativa a los intereses de otros, porque se les debe un tratamiento respetuoso de su valor como un asunto de estricta justicia y porque el uso rutinario de animales de laboratorio en la investigación no trata a estos animales con el respeto que se merecen, su uso en la investigación es incorrecto porque es injusto. Los loables logros de la ciencia, incluidos los muy genuinos beneficios obtenidos tanto para humanos como para animales, no justifican los medios injustos que se usan para conseguirlos. Como en otros casos, también en éste, el enfoque de derechos no llama a cesar la investigación científica. Tales investigaciones deberían continuar, pero no a expensas de los animales de laboratorio. El reto predominante de la investigación científica es el mismo que el reto similar para la toxicología y todas las otras facetas de la

empresa científica: hacer ciencia sin violar los derechos de nadie, sea humano o animal.

El enfoque de derechos no niega en principio que el uso de embriones mamíferos en ciencia, incluida la investigación, pueda estar justificado. Los fetos en las primeras etapas de su desarrollo pueden usarse, de acuerdo con el enfoque de derechos, si se tienen buenas razones para creer que permitir su uso no va a promover creencias y actitudes que aprueben un trato violatorio de los derechos de aquellos animales que tienen derechos, en particular, de los derechos de los animales que se usan como reproductores. Aunque no queda claro que este reto pueda enfrentarse, es claro que no se puede cumplir si los propios científicos continúan usando *tanto* embriones mamíferos *como* animales maduros. Por lo tanto, una parte esencial de la evidencia necesaria para justificar el uso de embriones mamíferos consiste en que los científicos no usen animales mamíferos maduros (o cualquier otro animal mamífero que, aunque tenga menos de un año de edad, debería contar con el beneficio de la duda). Así, el enfoque de derechos tomará seriamente la defensa del uso de embriones mamíferos sólo cuando los científicos mismos cesen de usar mamíferos en etapas posteriores de su vida. No antes. La responsabilidad de presentar pruebas está donde debe estar.31

EPÍLOGO

Al emitir su condena a las prácticas culturales establecidas, el enfoque de derechos no está en contra de las empresas, ni de la libertad del individuo ni de la ciencia ni es antihumano. Simplemente está a favor de la justicia, al insistir sólo en que el alcance de la justicia incluya el respeto por los derechos de los animales. Protestar, contra el enfoque de derechos, que la justicia aplica sólo a los agentes morales o sólo a los seres humanos y que tenemos el derecho de tratar a los animales como recursos renovables o receptáculos remplazables, o herramientas, modelos, o cosas; protestar en estos términos es no enfrentar la objeción que el enfoque de derechos les plantea a quienes lo rechazan. Por el contrario, es expresar inconscientemente los prejuicios mismos que esta obra se ha propuesto identificar y refutar.

Sin embargo, los prejuicios son difíciles de erradicar, más aún cuando están protegidos, como en el presente caso, por extendidas costumbres seculares y creencias religiosas que sostienen grandes y poderosos intereses económicos, y protegidos por el derecho consuetudinario. Superar la entropía colectiva de estas fuerzas contra el cambio no va a ser fácil. El movimiento por los derechos de los animales no es para los débiles. El éxito exige nada menos que una revolución del pensamiento y la acción de nuestra cultura. En este momento de nuestra evolución cultural, estamos tan lejos de tener una concepción precisa del estatus moral de los animales como lo estaba Stefan Lochner de tener una imagen precisa de un león. Cómo cambiamos la concepción dominante errónea de los animales —de hecho, si la cambiamos— es en gran medida una pregunta política. El poder no hace la justicia; el poder hace la ley. La filosofía moral no es un sustituto de la acción política. Aun así, puede hacer una contribución. Su moneda son las ideas y aunque son los que actúan —los que escriben cartas, circulan peticiones, participan en manifestaciones, hacen proselitismo, interrumpen las cacerías de zorros, se rehúsan a diseccionar animales o usarlos en las "prácticas de cirugía" o son activos de otras maneras— las personas que dejan huella en el día a día, la historia muestra que las ideas hacen una diferencia. Ciertamente, son las ideas de quienes han pasado antes —los Salt, los Shaw y pensadores más recientes— quienes han ayudado a llevar el llamado al reconocimiento de los derechos de los animales, en las palabras de Mill que sirven como lema de este libro, de la fase del ridículo a la de la discusión. Se espera que la publicación de este libro tenga algún papel en la marcha de este gran movimiento, el movimiento por los derechos de los animales, hacia su tercera y última etapa: la etapa de la adopción. Para tomar prestadas las palabras que usó en un contexto diferente el distinguido fotógrafo estadunidense Ansel Adams, "estamos en el umbral de una nueva revelación, un nuevo despertar. Pero lo que hemos logrado hasta ahora debe multiplicarse mil veces para unirse a las grandes batallas y ganarlas".

EPÍLOGO A LA EDICIÓN DE 2004*

> Un capitán que no sabe a dónde quiere navegar jamás encontrará viento que pueda llevarlo a su destino.
>
> AMI AYALON

Antes de sentarme a escribir este texto, no había leído *En defensa de los derechos de los animales* de cabo a rabo en más de veinte años. Había leído partes y fragmentos, pero nunca el libro completo. Volver a leerlo fue como mirar un álbum de fotografías viejas. Sí, ése soy yo (de diez años) jugando en la nieve con mi perro, Tippy. Ahí estoy (vestido con mi uniforme completo) con mi equipo de futbol de la secundaria. Ésa es de mi boda. Ah, una de mis favoritas: de espaldas a la cámara, las manos en las caderas, viendo la biblioteca Wren, del Trinity College, Cambridge. No obstante, pese a que soy yo en todas esas fotos, he cambiado tanto durante los años intermedios que, en cierto modo, ver a la persona en esas viejas fotos es como ver a un extraño.

Así es como me sentí cuando comencé a leer *En defensa,* después de tanto tiempo. Aun cuando sabía, sí, que las palabras que estaba leyendo eran mis palabras, no sentía ninguna identificación personal con ellas. Al menos, así fue como me sentí hasta el capítulo 6. Desde ese punto hasta el final, comencé a sentirme nuevamente unido con mi yo anterior. En particular, comencé a experimentar otra vez lo que había experimentado cuando estaba escribiendo esos últimos capítulos. Ése fue un tiempo completamente diferente a cualquier otro en mi vida. Voy a explicarme.

Comencé a escribir *En defensa* en septiembre de 1980 y lo terminé en noviembre de 1981. Había estado escribiendo sobre ética y animales en general, y sobre derechos de los animales en particular, durante varios años, de modo que no empecé desde cero. Mis maletas filosóficas estaban empacadas con algunas convicciones más o menos establecidas, así como argumentos más o menos bien desarrollados. Pensaba que sabía adónde quería ir y cuál era el mejor camino para llegar allí. Tenía (o al menos así me parecía) todo bajo control. Hay una pregunta: ¿son conscientes de algo los animales? Hay una página en blanco. Tarea: llenar la página en blanco con mis pensamientos. Era un trabajo sencillo. Lo disfrutaba inmensamente.

Sin embargo, cuando comencé a abrirme camino en el capítulo 6 (que dedico principalmente a criticar el utilitarismo), sucedió algo. Fue como si (y ahora sé que va a sonar extraño, pero voy a correr el riesgo de todos modos) fue como si dejara de ser yo el autor del libro. Palabras, oraciones, párrafos, páginas completas venían de algún lugar que desconocía. Lo que estaba escribiendo era nuevo para mí; no representaba nada que hubiera pensado antes. No obstante, las palabras se instalaban para siempre en la página con tanta rapidez como podía escribirlas. No era simplemente algo placentero. Era

excitante.

Y aquí comienza lo verdaderamente desconcertante. La excitación no duraba unos minutos u horas o días o incluso semanas. Estuve en este estado, sin interrupción, durante meses. No exagero al decir que durante ese tiempo había perdido el control sobre el rumbo del libro. Para efectos de metas y propósitos, yo sólo era un instrumento. Por esta razón creo que las partes más originales de *En defensa* (los cuatro últimos capítulos, en donde formulo y defiendo los principios de libertad, respeto, daño, violación mínima y peor situación) no es algo por lo que pueda adjudicarme mucho crédito. En realidad, me fueron dados como un regalo. Incluso mientras escribo estas palabras, sacudo mi cabeza con asombro, todavía incapaz de entender cómo sucedió.

Permítanme agregar otras cuatro observaciones más sobre cómo experimenté el proceso de escribir *En defensa* y algo sobre lo que aprendí a medida que la obra avanzaba (tendré algo más que decir sobre estos asuntos hacia el final). Cuando comencé, tenía aspiraciones reformistas. Se estaban haciendo cosas terribles a los animales. En manos de investigadores y granjeros, por ejemplo, estaban sufriendo innecesariamente. Pensaba que podía explicar por qué esto era cierto y por qué debería parar. Esta manera de pensar, me di cuenta, daba margen a la posibilidad de que hacer sufrir a los animales no estaría mal si fuera necesario. Bien, pensaba que también podía explicar por qué esto también era cierto. Cuando fueron escritas las primeras palabras de *En defensa,* yo realmente pretendía defender el uso de los animales en la investigación biomédica, por ejemplo, siempre y cuando no se les causara un dolor innecesario.

No fue así como resultaron las cosas. Para cuando traté el tema de los animales como "herramientas" en la investigación, la lógica del argumento que estaba desarrollando ya me había llevado a una posición abolicionista. Hoy día me parece una verdad evidente que no se justifique la anulación de los derechos de un animal porque otros se vayan a beneficiar. Para mí, esto no era una verdad evidente cuando comencé mi viaje. No fue sino hasta que perdí el control del rumbo del libro, y sólo después de que profundicé mi crítica al utilitarismo en un grado mayor del que había llegado antes, que comencé a transformarme en abolicionista. Algunos filósofos sin duda escriben libros para defender lo que ya creen. Por muy frecuentemente que esto pueda suceder en otros casos, evidentemente no sucedió en éste.

Segundo, *En defensa* hace más que argumentar a favor de los derechos de los animales. Busca describir y fundamentar una familia de derechos humanos básicos, en especial, de los miembros más vulnerables de la familia humana extendida, por ejemplo, los niños pequeños. (Para un desarrollo posterior de mi teoría aplicada a los niños, véase Regan, "Why Child Pornography Is Wrong".) Como he dicho en muchas ocasiones, nunca me habría convertido en un defensor de los derechos de los animales si no hubiera sido primero un defensor de los derechos humanos. Mientras que en el pasado el mayor

interés de amigos y enemigos por igual ha sido (comprensiblemente) mi argumento en favor de los derechos animales, espero que los nuevos lectores no pasen por alto mi argumento más fundamental en favor de los derechos humanos y ponga a prueba su solidez.

Tercero, a medida que iba desplegando el argumento, comencé a percatarme de que el poder que tuviera el libro (si es que alguno tenía) debía encontrarse en su crítica a prácticas sociales en gran escala, que incluyen la producción animal, la investigación biomédica y la caza con fines recreativos. Desde luego, es un hecho que la evaluación moral del comportamiento humano involucra mucho más que la evaluación moral de las prácticas sociales. En particular, involucra la evaluación moral de decisiones extremadamente difíciles que enfrentan los individuos cuando hay derechos en conflicto. En aras de la compleción, algunos de estos tipos de conflicto se consideran en *En defensa* y se revisarán más adelante. Dicho esto, los lectores reconocerán que el foco principal de *En defensa* es macro, no micro, al hacer hincapié en cuestiones relacionadas con la justicia de "[U]na práctica, institución, empresa o proyecto similar" (p. 383).1

Por último, pese al gesto hacia la compleción que acabo de mencionar, mientras escribía, para mí fue dolorosamente obvio que *En defensa* estaba lejos de ofrecer una "teoría (moral) completa… incluso en el área de la justicia" (XIV), y continúo "muchas preguntas difíciles (por ejemplo, sobre la justicia en la distribución de daños y beneficios entre individuos) permanecen sin ser exploradas" (*ibid.*). Más adelante, cuando replique a algunos de mis críticos, deberé recordarles a los lectores mi franco reconocimiento de esta falta de compleción. Lo que declaré en defensa de mi posición (el "enfoque de derechos", como lo llamo) de ninguna manera es un mero golpe de pecho en relación con este asunto. El enfoque de derechos, escribí, "identifica, aclara y defiende una serie de principios éticos que deben encontrar un lugar en cualquier teoría que aspire a ser la mejor teoría en conjunto" (*ibid.*). Más de 20 años después, y por muy equivocado que pueda estar, ninguno de mis críticos me ha convencido de que hoy debería pensar diferente. Algo que ayuda a explicar por qué me ha parecido apropiado hacer sólo algunos cambios tipográficos dispersos a lo largo del texto.

Desde luego, estas escenas autobiográficas de ninguna manera tienen la intención de demostrar que *En defensa de los derechos de los animales* contiene siquiera una sola palabra de verdad. ¿Quién sabe si durante esos meses intoxicantes no estaría yo dando cauce a la engañosa máxima del genio maligno de Descartes? La verdad de lo que pensamos es lógicamente distinta de lo que nos motiva a pensarlo. Todos los filósofos entienden esto. Y a los filósofos, siendo filósofos, nada podría importarles menos que cómo era ser Tom Regan a principios de la década de 1980. Lo que les interesa es la verdad (o lo contrario) de las palabras en la página. Por lo tanto, difícilmente sorprenda que mis colegas profesionales hayan objetado los mensajes centrales (y a veces los

incidentales) de *En defensa*. Siendo justos, la crítica informada es la manera en que los filósofos muestran su respeto entre sí. Antes de responder a sus críticas, quedan pendientes unas pocas observaciones más.

CRÍTICAS FILOSÓFICAS Y NO FILOSÓFICAS A LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES

"Derechos de los animales" es más que una idea filosófica; también es parte del nombre de un movimiento pujante de justicia social, el movimiento por los derechos de los animales. Si se le juzga a partir de estándares contemporáneos, las metas del movimiento pueden parecer radicales para la mayoría de las personas, entre ellas, muchos filósofos. Miembros activos en el movimiento, entre los que me incluyo, no están satisfechos cuando los productores de puerco o los operarios de una fábrica de piel realizan cambios para, según dicen, tratar a los animales más "humanamente". En lugar de esto, reclamamos que se deje de criar animales para alimento, que se deje de matarlos por su piel. "No queremos jaulas más grandes —declaramos—, queremos jaulas vacías."

Los que hablan en favor de los peleteros y de quienes practican la vivisección en el mundo han cuestionado la idea de derechos de los animales, como también los representantes de la industria de carreras de galgos y de la industria de la carne. Y con razón. El triunfo de los derechos de los animales quebraría a estas industrias.

El que personas con ideas muy diferentes acerca de cómo pueden ser tratados los animales objeten la idea de derechos de los animales es tan comprensible como predecible. Qué ideas son ciertas, cuáles infundadas, debería decidirse sobre la base de una confrontación de ideas imparcial e informada. Si quienes creemos en los derechos de los animales reclamamos al mundo que nos escuche y actuamos conforme a lo que pensamos, lo apropiado sería darles la misma oportunidad a los representantes del circo de Ringling Brothers y a la Professional Rodeo Cowboy Association. Todos los que valoramos la libertad de investigación —y tal vez nadie la valore más que los filósofos— no sólo deberíamos dar la bienvenida al escrutinio público crítico de ideas controvertidas, deberíamos estar entre los primeros en insistir en que se haga.

Sin embargo, en algunas manos, la justicia es un ideal más honrado en el papel que en la observancia. A lo largo de la historia, los ataques insultantes al mensajero han sido la forma más conocida de tratar de desacreditar el mensaje. De forma bastante predecible, en lugar de hacer una crítica justa de mi defensa filosófica de los derechos de los animales, algunas personas encumbradas —entre ellas, algunas emplazadas en las altas torres de la academia— me han atacado a mí, en vez de dirigirse a mis ideas. Por ejemplo, han difamado mi reputación acusándome de incitar a huelgas e implicándome en la perpetuación de una variedad de crímenes violentos, incluido el asesinato. (Para

una discusión más extensa sobre estos temas, véase Regan, “Ivory Towers Should Not a Prison Make”.)

Ahora bien, todo esto sería gracioso, en un estilo Evelyn Waugh, si éste fuera simplemente un caso de voceros de poderosos intereses económicos y profesionales dándole una paliza a un filósofo moral quijotesco y canoso, empeñado en arremeter con sus desafiladas ideas contra la resistente armadura de instituciones atrincheradas. Sin embargo, en vista de que lo que está en juego es la carnicería de la vida real (no hay otras palabras para decirlo), no hay mucho de que reír. Cuarenta y siete mil millones de animales son masacrados anualmente en todo el mundo para producir alimento.2 Eso es más de 130 millones por día. Más de cinco millones por hora. Más de 91 000 por minuto. Unos 150 cada segundo. Y estas cifras no incluyen los miles de millones de otros animales cuyas vidas son tomadas, cuyos cuerpos son heridos y cuya libertad es arrebatada en nombre del entretenimiento, el deporte o la moda. Cuando se ve en este contexto más amplio, el intento deliberado de silenciar mi voz manchando mi reputación no tiene nada de gracioso.

Por su parte, salvo unas pocas excepciones, los filósofos que figuran entre mis críticos se han comportado de manera ejemplar. Ningún apodo despectivo. Ninguna amenaza o intimidación. Ningún ataque a mi reputación. Sólo el anticuado y buen análisis crítico de frente. Dondequiera que yazca la verdad, ya sea que esté de mi lado del debate o en alguna otra parte, la manera ejemplar en que estos críticos se han comportado da a los filósofos razón para sentirse orgullosos de los altos estándares de nuestra disciplina y de las personas que la practican. Como trataré de explicar, muchas de sus críticas descansan en malentendidos más o menos graves sobre mi posición, malentendidos que, no me cabe ninguna duda, al menos en algunas ocasiones son resultado de mi incapacidad para exponer mi visión tan claramente como debí haberlo hecho. Al explicar cuándo y por qué otros han malentendido mi posición en el pasado y cuándo y por qué mi posición pudo haber sido más clara, espero que se reduzca la incidencia de tales malentendidos en el futuro. Antes de responder a las objeciones representativas, será útil dar un conciso esbozo de mi enfoque de derechos.

EL ENFOQUE DE DERECHOS

Mi posición, hablando en términos generales, puede resumirse de la siguiente manera. Algunos animales no humanos se parecen a los humanos normales de formas moralmente relevantes. En particular, revelan al mundo el misterio de una presencia psicológica unitaria. Al igual que nosotros, poseen una diversidad de capacidades sensoriales, cognitivas, conativas y volitivas. Ven, oyen, creen y desean, recuerdan y anticipan, planean y actúan con intención. Además, les importa lo que les sucede. El

placer y el dolor físicos, los comparten con nosotros. Pero también el temor y la alegría, el enojo y la soledad, la frustración y la satisfacción, la astucia y la imprudencia. Éstos y todo un sinnúmero de otros estados y disposiciones psicológicas ayudan colectivamente a definir la vida mental y el bienestar relativo de esos sujetos de una vida (en mi terminología) que conocemos mejor como conejos y mapaches, castores y bisontes, ardillas y chimpancés, tú y yo.

El reto de trazar la línea se le plantea a cualquiera que crea que no todos los animales son sujetos de una vida. Las amebas y los paramecios, por ejemplo, están en el mundo pero no son conscientes de él. ¿En dónde exactamente, en la escala filogénica, aparecen los sujetos de una vida? Siempre he creído que nadie tiene la respuesta exacta y personalmente nunca he tratado de dar una. En su lugar, adopto una política conservadora preguntando si es posible trazar una línea que minimice lo que de otra manera sería una discusión interminable. La línea que trazo es "los mamíferos mentalmente normales de un año o más de edad" (106). En *donde sea* que tracemos la línea relevante, *estos* animales están por encima de ella. A esto es a lo que me refiero cuando digo que la política que adopto es conservadora.

¿Cómo podemos hablar de estos animales sin usar un lenguaje innecesariamente engorroso? En *En defensa*, respondo a esta pregunta estipulando que, a no ser que se indique lo contrario, la palabra *animal* se referirá a mamíferos normales de un año o más de edad (hago la misma aclaración aquí). Una vez explicadas estas cuestiones, me demoro para dejar lo más claro posible que otros tipos de animales podrían ser sujetos de una vida. De hecho, en mis escritos más recientes argumento que tenemos muchas razones para pensar que los pájaros lo son y que los peces podrían serlo.3 Aun así, algunos filósofos, aparentemente más interesados en rechazar mis conclusiones que en entender mis premisas, con toda seguridad informan a sus lectores que, desde mi punto de vista, los sujetos de una vida "resultaron ser únicamente mamíferos y no otras formas de vida".4

Las consideraciones precedentes proporcionan la base del enfoque de derechos para negar que el bienestar de los humanos y los animales sea de diferente tipo. "Tanto animales como seres humanos", escribo,

> tienen intereses […] algunos biológicos, algunos psicológicos y algunos sociales; ambos son capaces de actuar intencionalmente y perseguir lo que quieren; ambos pueden ser beneficiados o dañados y, en este último caso, dañados ya sea por lo que se les hace experimentar (daño por inducción) o por lo que se les niega (daño por privación); ambos tienen vidas que se caracterizan por el placer o el dolor, la satisfacción o la frustración; y el estilo o la calidad de la vida general de cada uno, en mayor o menor grado, está en función de la satisfacción armoniosa de aquellas preferencias que está en el interés de cada uno tener satisfechas. Suponiendo que las fuentes de satisfacción disponibles para la mayoría de los seres humanos sean a la vez más numerosas y variadas que las disponibles para los animales; y aun garantizando, en las memorables palabras de Mill, que es "mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho", las mismas categorías de pensamiento (interés, beneficios, daños, etc.) que iluminan los aspectos más generales del bienestar

humano son igualmente aplicables al bienestar animal [pp. 149-150].

Ahora bien, los sujetos de una vida, tanto humanos como no humanos, desde mi punto de vista, tienen un derecho moral básico a recibir un trato respetuoso. Desde luego, se pueden exponer posiciones morales que o prescinden enteramente de los derechos o, al mismo tiempo que afirman los derechos de los seres humanos, los niegan en el caso de los animales no humanos. Sin embargo (o al menos así lo argumento en los capítulos del 5 al 7), tales posiciones demuestran ser deficientes, ya sea porque son inconsistentes o innecesariamente complicadas, porque carecen de precisión o del alcance adecuado o porque sus implicaciones chocan con un gran cuerpo de nuestras creencias morales consideradas, nuestras intuiciones morales.

El derecho moral básico a un trato respetuoso pone límites estrictos a cómo pueden ser tratados los sujetos de una vida. Los individuos que poseen este derecho nunca deben tratarse como si existieran como un recurso para otros; en particular, el daño provocado intencionalmente a cualquier ser no puede justificarse sumando los beneficios que se derivan para otros. En este sentido, mi posición es antiutilitarista, una teoría de la tradición kantiana, no de la milliana. No obstante, el enfoque de derechos se aparta de Kant (véase por ejemplo, 275) cuando se trata de especificar quién debería ser tratado con respeto. Para Kant, sólo los agentes morales existen como fines en sí mismos; sólo aquellos que son capaces de aplicar principios morales abstractos e imparciales a su toma de decisiones comparten el derecho igual a ser tratado con respeto. En contraste, el enfoque de derechos reconoce el valor inherente igual de todos los sujetos de una vida, que incluyen a quienes carecen de las capacidades necesarias para la agencia moral. Estos pacientes morales (como los llamo) tienen por igual el mismo derecho a recibir un trato respetuoso que los agentes morales. Por lo tanto, de acuerdo con el enfoque de derechos, los animales no humanos que son sujetos-de-una-vida tienen este derecho tan definitivamente como lo tienen aquellos humanos sujetos de una vida que leen estas palabras. Entonces, aunque creo que la vida humana contiene dentro de sí la posibilidad de una riqueza que no se encuentra en la vida de otros animales —debido, por ejemplo, a nuestras avanzadas capacidades cognitivas, estéticas, morales y espirituales—, esta diferencia no proporciona absolutamente ninguna base para que explotemos a otros animales.

Es sobre esta base que llego a conclusiones que, en las animadas palabras de Narveson, me merecen el calificativo de “radical iluso”.5 Por ejemplo, dada la utilización de animales no humanos con propósitos de investigación, moda, entretenimiento y delicias gustativas, se les daña al tratarlos como nuestros recursos; y dado que en el enfoque de derechos dicho trato es violatorio de su derecho a recibir un trato respetuoso, se sigue que tales utilizaciones son moralmente incorrectas y deben terminar. Meramente reformar semejante injusticia institucional (al decidir criar sólo vacas “felices” o insistir en

que los leones de los circos tengan jaulas más grandes, por ejemplo) no es suficiente. Su consideración en términos morales exige la abolición.

Mis críticos opinan diferente; de hecho, si tienen razón, me he ganado (por medio de mi obstinada determinación, por así decirlo) la nada envidiable distinción de estar equivocado en todo lo que tenga la más mínima presunción de importancia filosófica. Equivocado respecto de las mentes de los animales. Equivocado en cómo evaluar las teorías morales. Equivocado acerca de qué son los derechos y quién los tiene. Equivocado en cuanto a cuáles son nuestras obligaciones morales. Incluso equivocado en qué es la filosofía moral y cómo debería hacerse. Habiéndoseme imputado tantas equivocaciones, es inevitable que me muestre muy selectivo respecto de qué soy capaz de considerar. Mientras que no puedo responder a todas las objeciones levantadas, creo que aquellas que voy a responder figuran entre las más importantes.6

OBJECIONES Y RÉPLICAS

La apelación a la intuición

¿Cómo podríamos justificar nuestra aceptación de diversos principios morales? ¿Cómo podríamos escoger racionalmente entre las teorías morales en conflicto a las que pertenecen esos principios? Cualquiera que esté familiarizado con la historia de la filosofía moral sabe cuán divisionistas y controvertidos son estos asuntos. En *En defensa,* explico e intento defender una serie de criterios apropiados para tomar tales decisiones. Los criterios que utilizo (161-171) son consistencia, precisión, alcance, parsimonia y conformidad con nuestras intuiciones. De estos cinco criterios, el último ha ocasionado las respuestas más críticas, algunas de las cuales, como lo ilustraré brevemente, están a todas luces mal dirigidas.

La intuición es un concepto ambiguo y problemático, no importa cómo se entienda. En *En defensa,* después de exponer varias maneras en las que otros lo han entendido, explico lo que yo llamo el sentido "reflexivo" de la idea.

> [En el sentido reflexivo] nuestras intuiciones son aquellos principios morales que sostenemos después de que hemos hecho un esfuerzo consciente para satisfacer cinco de los criterios previamente enlistados para hacer un juicio moral ideal. Es decir, vamos a suponer que nos hemos empeñado conscientemente en pensar en nuestras creencias de forma fría, racional, imparcial, conceptualmente clara, y con tanta información relevante como sea posible conseguir dentro de lo razonable. Los juicios que hacemos después de que hemos hecho este esfuerzo no son nuestras "respuestas viscerales" ni tampoco son meramente expresiones de lo que sucede que creemos; son nuestras creencias consideradas […] Probar principios morales alternativos viendo cómo se conforman con nuestras intuiciones reflexivas es entonces ponerlos a prueba contra nuestras creencias consideradas y, en circunstancias iguales entre dos principios morales en competencia (es decir, suponiendo que los dos son iguales en alcance, precisión y consistencia), el principio que mejor se ajuste a nuestras intuiciones reflexivas será el que se prefiera racionalmente [pp. 164-165].

Habiendo descrito cómo entiendo la intuición y explicado el papel que desempeña en mi pensamiento, pasaré a exponer por qué algunas de nuestras intuiciones podrían necesitar revisarse o incluso abandonarse si, como es posible que suceda, entran en conflicto con principios que, a diferencia de éstas, han sido validados. En otras palabras, lo que buscamos es lo que John Rawls7 refiere como "equilibrio reflexivo" entre nuestras intuiciones, por un lado, y nuestros principios generales organizadores, por el otro. Es más (y aquí mi teoría se vuelve incluso más complicada que la de Rawls), también explico por qué, dadas las condiciones preliminares ideales para llegar a nuestras creencias morales consideradas (imparcialidad, racionalidad, etc.), una humildad apropiada debería llevarnos a entender cuán elusivo es el conocimiento moral.

En suma, desde mi punto de vista, mientras que podemos estar racionalmente justificados en aceptar algunos principios morales y rechazar otros —puesto que hemos hecho todo lo que razonablemente puede esperarse a través de la evaluación de los competidores—, de aquí no se deriva que los principios que hayamos seleccionado sean verdaderos. Lo que podemos saber, más bien, es que hemos hecho nuestro mejor esfuerzo para evaluar de forma completa e imparcial los principios en competencia con miras a decidir cuál satisface mejor los criterios apropiados, que incluyen examinar su conformidad con nuestras intuiciones morales. Sin embargo, debido a que satisfacer los criterios mencionados arriba representa un ideal que podría no realizarse nunca por completo, nunca vamos a estar en una posición de declarar que sabemos que los principios que aceptamos, y la teoría general de la que son parte, es de hecho verdadera y la de sus competidores falsa.

Narveson, por su parte, no está feliz con mi apelación a nuestras intuiciones morales. A veces el objeto de su consternación son mis ideas; con mayor frecuencia, las objeciones que levanta no cuestionan mis posiciones, ya sean expresas o implicadas. Por ejemplo, en determinado momento, Narveson echa luz sobre mi supuesta creencia de que la "posesión" de valor inherente es algo que yo "intuyo" (38) mientras que en otra parte objeta mi supuesta visión de que la decisión de quién posee valor inherente es "una cuestión de percepción moral" (39). Ahora bien, ésta puede ser una manera acertada de caracterizar la posición de George Edward Moore8 respecto de nuestro conocimiento (en su teoría) de la posesión no natural, única y simple de la bondad intrínseca; y es verdad que he escrito muy extensamente sobre la filosofía de Moore.9 No obstante, lo que Narveson dice en el pasaje que acabo de aludir es evidentemente una manera imprecisa de caracterizar mis posiciones. Las "posesiones" (las que fueren) no son "intuidas" en mi posición, ni tampoco nuestras intuiciones son "una cuestión de percepción moral" (lo que fuere que esto sea). Suponer otra cosa es confrontarse con alguien que no es el autor de *En defensa de los derechos de los animales.*

Narveson no siempre es tan desatinado en su comprensión de cómo concibo las

intuiciones morales. Señala (correctamente) que cuando apelo a las intuiciones me estoy refiriendo a las "intuiciones reflexivas *à la* Sidwick, Ross y Rawls, más que a simples pronunciamientos sacados de la manga" (33). Aun así, Narveson cree que la apelación a la intuición, cuando se usa como prueba para escoger entre principios morales en competencia "es teóricamente insolvente".10 ¿Por qué? Porque, objeta, "cada uno de los dos principios morales propuestos mutuamente contradictorios podrían pasar la prueba" (34). Por lo tanto, afirma, pasar esta prueba "no puede ser [una base] suficiente" *(ibid.)* para justificar que aceptemos un principio moral en vez de otro.

Sin embargo, debería quedar claro, a partir de mi argumento enunciado más arriba, que yo nunca afirmé o impliqué que la conformidad con nuestras creencias morales consideradas fuera una condición suficiente para escoger entre principios o teorías morales. La apelación a nuestras intuiciones es sólo uno entre una serie de criterios de evaluación que empleo, y no es una objeción a esta posición insistir, como lo hace Narveson, en que pasar la prueba "no puede ser suficiente".

Con todo, es apropiado preguntar si la conformidad con nuestras intuiciones morales debería desempeñar un papel en nuestra evaluación de los principios morales. Narveson cree que no. Nuestras intuiciones, parece pensar, perfectamente podrían representar, o no, las tendencias culturales dominantes de nuestra época, lugar y circunstancias; como tales, no deberíamos confiarles ninguna tarea pesada cuando nos ocupamos de asuntos serios como es la evaluación de una teoría.

Por mi parte, no estoy convencido de que esto sea un error. Recuerden que las intuiciones a las que vamos a apelar son creencias morales que nos formamos o conservamos después de haber hecho un esfuerzo consciente por pensarlas de forma racional, fría e imparcial, en el supuesto de que entendemos los conceptos involucrados y nos hemos provisto de tanta información relevante como sea razonable exigir. Estas condiciones, que tanto me cuesta explicar, indican un ideal que, dado que somos criaturas imperfectas, ninguno de nosotros logrará realizar plenamente. Desde mi punto de vista, como observé anteriormente, mientras que podemos estar racionalmente justificados en aceptar una teoría determinada, en parte porque sus principios se ajustan a nuestras intuiciones morales, no se desprende de aquí que la teoría preferida sea la teoría verdadera o que sea la única verdadera. Narveson podría protestar que quiere más; en particular, podría querer saber qué teoría es la única teoría verdadera. Sin embargo, si hay una cosa que la historia de la filosofía moral ha enseñado, es que los que piensan que han encontrado la única teoría moral verdadera tienen tanta posibilidad de estar en lo correcto como aquellos que, después de años de trabajar duramente, piensan que han encontrado el único y verdadero *snark.** Lo cual no significa, me apresuro a agregar, por razones ya se han dado, que debemos ver todas las teorías morales como igualmente merecedoras de aceptación.

Para concluir mi discusión de la crítica de Narveson: si bien no soy tan descarado como para suponer que mis apelaciones a la intuición estén libres de serias dificultades potenciales, no creo que él haya identificado cuáles podrían ser.

LA IDEA DE VALOR INHERENTE

Entre los críticos más persistentes se encuentra Raymond Gillespie Frey,11 quien argumenta en contra de atribuirles derechos a los animales no humanos. Y a los humanos también. Él representa la mirada del utilitarista del acto sin remordimientos, un partisano imperturbable que cuando se confronta con las horribles cosas que su teoría podría permitir, que van desde promesas incumplidas hasta la ejecución legal de un inocente, se aferra a su teoría, en vez de abandonarla. Mientras que la confianza de algunos filósofos podría verse sacudida cuando se les señala que su teoría favorita podría tener consecuencias asesinas (literalmente), el compromiso de Frey con el utilitarismo no flaquea.

Frey hace algo más que negarles derechos a los animales; les niega todo excepto el indicio más leve de vida mental. "Sensaciones", algunas placenteras, algunas dolorosas, es lo que les concede que experimentan. Eso es todo. Desnudos de preferencias, apetitos y deseos; carentes de memoria y expectativas; incapaces de razonar, planear o proponerse algo: la concepción de Frey de la vida mental de los animales no humanos está a un pelo de la de Descartes, por así decirlo. Me refiero a este aspecto de la obra de Frey en *En defensa* (pp. 62 y ss.) y no voy a repetir mi crítica aquí. En cambio, limitaré mi discusión a la crítica que hace de una idea central en el enfoque de derechos, la idea de valor inherente.

Para entender qué significa esta idea y cómo funciona en mi teoría, es necesario ver el valor inherente en el contexto más amplio de los otros tipos de valores que tienen un papel en el enfoque de derechos. Estos valores incluyen *1)* bienestar (entendido como calidad de vida o felicidad), *2)* valores intrínsecos (que incluyen diversos estados mentales, tales como placer y satisfacción), *3)* utilidad (entendida ya sea como lo que es útil como medio, como lo que existe como recurso relativo a los propósitos o intereses de alguien o como la suma de valores tales como bienestar o placer, *4)* valores exclusivamente humanos, que incluyen la satisfacción de intereses estéticos, científicos y sagrados, *5)* el mérito o la excelencia, *6)* el valor de una vida (que se entiende preguntando cuánto se pierde, cuánto daño conlleva la muerte de un individuo) y *7)* el valor inherente (entendido como un tipo de valor que poseen determinados individuos, a la manera de la idea de Kant de que los individuos existen como fines en sí mismos).

En relación con el valor inherente, argumento cuatro cosas. Primero, si bien una teoría ética sería más simple si pudiera prescindir de este tipo de valor, la simplicidad no

lo es todo; para tener la mejor teoría en conjunto, argumento que debemos postular el valor inherente. Segundo, el valor inherente no está en función de otros tipos de valores previamente mencionados; es lógicamente distinto y no es reducible a éstos. El estatus moral de un individuo como poseedor de valor inherente es lógicamente independiente de cuán feliz es, qué tan talentoso o meritorio, qué tan útil, etc. Tercero, el valor inherente es un concepto categórico, un individuo o lo tiene o no lo tiene; y todos aquellos individuos que tienen valor inherente lo poseen por igual. Cuarto, todos aquellos individuos que son sujetos de una vida, como se explicó anteriormente este concepto, poseen valor inherente y por lo tanto disfrutan de un estatus moral equivalente, el criterio de sujeto de una vida constituye una condición suficiente para la posesión de tal valor.12

Muchos son los críticos que han objetado la idea de valor inherente; Frey, quien discute tanto la idea en sí como su supuesta igualdad, es el principal. En relación con lo primero, Frey informa a sus lectores que no considera que toda la vida humana tenga igual valor.

> No acepto que un ser humano deficiente mental en un grado muy severo o una persona anciana totalmente en manos de la demencia senil o un infante nacido con sólo medio cerebro tenga una vida cuyo valor es equivalente al de los humanos adultos normales. La calidad de la vida humana puede deteriorarse hasta el punto de que no le desearíamos *esa* vida ni siquiera a nuestros peores enemigos; y no veo razón para creer que una vida que no le deseo ni siquiera a mi peor enemigo es aun así tan valiosa como la vida de cualquier humano adulto normal.13

Se notará que en el pasaje que acabo de citar, Frey se refiere a "la calidad de la vida humana" y al hecho de que "la calidad de la vida humana" puede variar de individuo a individuo y a veces "deteriorarse" hasta un nivel sin duda indeseable, en efecto. Entonces, debería quedar claro que al cuestionar mi posición de la manera en que lo hace, Frey ha confundido la idea de valor inherente con la idea muy diferente de bienestar individual. Hablar de "calidad de vida" es referirse a qué tan buena es la vida de un individuo, mientras que hablar del "valor inherente" de un individuo es referirse al valor del individuo que tiene esa vida. Los humanos sujetos de una vida que tienen una confusión o una deficiencia mental o en cualquier caso son desaventajados, estamos de acuerdo, tienen una vida de menor calidad que la de quienes alcanzan el máximo nivel de autorrealización en la escala de Maslow. No obstante, esto no conlleva que los sujetos de una vida humanos con una calidad de vida más pobre carezcan de valor inherente. En ningún momento niego que el bienestar experiencial de diferentes individuos pueda variar mucho. Sin embargo, como nunca he dicho expresa ni implícitamente que la calidad de vida es la misma en todas partes, la insistencia de Frey en que puede diferir no funciona como crítica contra mi posición.

Lo mismo es verdad en cuanto a lo que dice Frey sobre mi enfoque en relación con la igualdad del valor inherente. Después de atribuirme (falsamente) la posición de que "toda

la vida humana, por muy deficiente que sea, tiene el mismo valor", continúa diciendo

> Yo [Frey] no estoy de acuerdo. Para mí, el valor de la vida está en función de su calidad. Su calidad en función de su riqueza y su riqueza en función de su alcance o potencial para el enriquecimiento; y el hecho es que muchos seres humanos llevan vidas de una calidad mucho menor a la de las vidas de los hombres comunes, vidas que carecen de riqueza y en donde el potencial para el enriquecimiento está severamente truncado o ausente [57].

Sin embargo, una vez más, Frey no objeta mis posiciones, sino que no las comprende. Primero, yo no digo ni dejo implícito que "toda la vida humana… tiene el mismo valor", incluido el mismo valor inherente (porque los individuos sujetos de una vida poseen valor, no la vida que estos sujetos tienen); segundo, si bien en mi enfoque todos los humanos que satisfacen los criterios de sujetos de una vida tienen valor inherente, y lo tienen por igual, no se deduce de aquí que el valor de su vida, no más que su calidad, sea igual. En pocas palabras, dada mi teoría del valor, la calidad de la vida de un individuo es una cosa y el valor de aquél de cuya vida se trata, otra cosa. Dado que Frey trata las dos ideas como si en mi teoría fueran una y la misma, sus protestas no dan en el blanco. (Agregaré más sobre los diferentes valores que pueden tener las diferentes vidas más adelante, en la sección "Evaluación de las vidas".)

AGENTES MORALES Y PACIENTES MORALES

Antes observé que, salvo unas pocas excepciones, los filósofos que han objetado mi creencia en los derechos de los animales lo han hecho respetuosamente. Carl Cohen se encuentra entre las excepciones.14 A modo de ejemplo: las personas que creen en los derechos de los animales, en palabras de Cohen, "se volvieron locas",15 aquello en lo que creemos es "tonto" (29), "absurdo" (35), "ridículo" (65), "una convicción fanática" (25), "un eslogan popular para los ignorantes" (121). ¿Y la creencia en cualquier tipo de igualdad moral compartida entre humanos y animales? Ésta la describe como "ridícula" (35) y "absurda" (65).

Aun siendo tan poco profesionales, los exabruptos retóricos que me lanza Cohen son moderados en comparación con los que acabo de compendiar. Los lectores de *En defensa*, dice, encontrarán mi libro "largo y tortuoso, y por momentos oscuro" (51); los argumentos en sus páginas son "en su mayoría patrañas";16 el argumento por los derechos animales "completamente falaz", "profundamente equivocado", "atrozmente endeble" (54), "totalmente no convincente" (56); a la conclusión central "se llega con una rapidez casi mágica" (54).17 A cualquiera que todavía pudiera verse tentado a abrir sus páginas, Cohen le ofrece la garantía de que "no hay ni un argumento o serie de argumentos en *En defensa de los derechos de los animales* que realmente logre defender

los derechos de los animales" (55).

Mucho podría decirse en respuesta a la retórica frívola de Cohen. Mis palabras serán pocas. Las discusiones filosóficas, cualquiera que sea el tema, no tienen espacio para insultos o invectivas. No sólo no probamos nuestro argumento al hablar mal de nuestro oponente y no sólo manchamos nuestra propia reputación cuando lo hacemos; más importante, corremos el riesgo de desprestigiar la filosofía y de esta manera rebajar el prestigio de nuestros pares profesionales dentro de la comunidad más amplia de académicos. Por respeto a nuestros colegas, entonces, si no por otra razón, los filósofos deberían abstenerse por principio de caer en los lamentables excesos que caracterizan buena parte de la obra de Cohen.

Además de su desagrado por la supuesta rapidez con la que llego a la conclusión de mi argumento por los derechos de los animales, Cohen también está molesto porque el argumento, desde su perspectiva, resulta ser "un único principio", el cual, citado de *En defensa*, identifica así: "La validez de la pretensión de un trato respetuoso, y por tanto el argumento por que se reconozca el derecho a tal trato no puede ser más fuerte ni más débil en el caso de los pacientes morales de lo que es en el caso de los agentes morales" (316). Ahora bien, nadie niega que dije esto o que lo que dije aquí (de ahora en adelante referido como mi "principio sumario") no resuma la conclusión a la que ha ido llevando mi argumento acumulativo. De modo que Cohen está en lo correcto al reconocer la importancia de este pasaje. No obstante, su interpretación de lo que significa mi principio sumario está más que gravemente equivocada.

¿Quiénes son los agentes morales a los que me refiero? ¿Quiénes, los pacientes morales? Notablemente, Cohen interpreta mi concepción de "agentes morales" como equivalente a "seres humanos" y mi concepción de "pacientes morales" como equivalente a "animales". Aquí está la parte relevante de la cita: "la defensa [de los derechos de los animales] de Regan se construye enteramente sobre un principio… ¿Cuál es ese principio? Es el principio… por el cual los 'agentes morales' (humanos) y los 'pacientes morales' (animales) se proclaman incondicionadamente como iguales" (52). Lo que Cohen dice aquí es más que una mentira; va más allá de la falsedad atribuirme, como lo hace, equivalencias que no solamente niego, sino que niego repetidamente (183-184, 185, 275, entre otras).

Nada podría quedar más claro, incluso para quienes leen mi obra de la manera más superficial posible, que el hecho de que "paciente moral" en mis manos no es equivalente a "animal" y "agente moral" no es equivalente a "ser humano". De hecho, uno de los principales objetivos de mi argumento, tanto en *En defensa* como en todos mis otros escritos sobre los derechos de los animales, es mostrar que estos pares de conceptos no son equivalentes. ¿Por qué no? Porque *1)* muchos seres humanos (por ejemplo, los recién nacidos y los que están prontos a nacer) no son agentes morales; es decir, en su

condición presente no pueden aplicar principios morales abstractos a la toma de decisiones. Y porque *2)* estos seres humanos, desde mi punto de vista, son pacientes morales; es decir, en su condición presente, se tienen deberes con ellos directamente, siendo el deber de un trato respetuoso el deber supremo.

Desde luego, alguien podría objetar mi posición argumentando que todos los seres humanos son agentes morales (lo cual es falso) o que los no humanos son pacientes morales (lo cual también es falso). No obstante, una cosa es cuestionar mi posición y otra muy diferente es decir con exactitud cuál es mi posición. Debido a que no logra hacer esto último, Cohen tampoco logra hacer lo primero.

LA ACUSACIÓN DE EQUIVOCACIÓN

Cohen también interpone una objeción lógica contra el enfoque de derechos. Mi argumento por los derechos de los animales, declara, es "completamente falaz" porque involucra "un ejemplo indignante de la falacia de equivocación: esa falacia informal en la que se confunden dos o más significados de la misma palabra o frase en las diversas proposiciones de un argumento" (54).

La equivocación de la que se me culpa involucra la expresión "valor inherente", en relación con la cual Cohen distingue dos significados. El primero es de naturaleza moral, el segundo, no. De acuerdo con Cohen, mi argumento para atribuir valor inherente a los animales, y por tanto mi defensa de sus derechos, es "completamente falaz", "atrozmente endeble", etc. Porque involucra "un giro inadvertido de un sentido de 'valor inherente' a otro".18

¿Cuáles son los dos significados en cuestión? El sentido moralmente neutral significa, según dice, que "cada criatura viviente [es] única [e] irremplazable" (*id.*). En cuanto al sentido moral de "valor inherente", Cohen ofrece lo siguiente:

> […] Regan argumenta [que] el valor real de los seres humanos no debe radicar en sus experiencias sino en ellos *mismos.* No son los placeres y los dolores que se "vacían en el cáliz" de la humanidad lo que da valor, sino los "cálices" mismos; todos los humanos son en un sentido profundo iguales en valor por lo que son: agentes morales que poseen valor inherente [53].

Lo que dice Cohen aquí es verdad, suponiendo que lo sea, de una persona que no es el autor de *En defensa de los derechos de los animales*. En ninguna parte uso "valor inherente" para significar que "cada criatura viviente [es] única [e] irremplazable". En ningún lado sostengo que *todos* los seres humanos son en un sentido profundo iguales en valor porque cada uno es un agente moral. Desde mi punto de vista, miles de millones de humanos sujetos de una vida no han sido, no son ahora y nunca serán agentes morales, hechos que de ninguna manera socavan el que tengan un valor inherente igual al valor

inherente que poseen aquellos humanos sujetos de una vida que son agentes morales. Por lo tanto, tiene que ser falso que yo yerre en la forma que dice Cohen y, sea como sea, es completamente falso que haya cometido algún error.

DEBERES DE ASISTENCIA

Cualquier teoría moral completamente desarrollada está obligada a considerar qué les debemos a los otros bajo la forma de asistencia. En *En defensa de los derechos de los animales* argumento que no agotamos nuestros deberes viendo únicamente que no hayamos violado personalmente los derechos de otros; también tenemos un deber *prima facie* de asistir a los individuos que son víctimas de la injusticia; en otras palabras, aquellos individuos cuyos derechos han sido violados.

Dale Jamieson objeta lo que en su opinión son algunas de las implicaciones de esta parte de mi teoría.19 Al observar que, en mi enfoque, sólo los agentes morales pueden violar los derechos de otros, argumenta que "aunque (de acuerdo con Regan) se nos exige que asistamos a quienes son víctimas de una injusticia, no se nos exige que ayudemos a aquellos que necesitan ayuda sin ser víctimas de una injusticia" (351). Se refiere a mi discusión sobre diversos temas de la fauna silvestre y cita el siguiente pasaje de *En defensa:* "al declarar que tenemos un deber *prima facie* de asistir a los animales cuyos derechos son violados, no estamos diciendo que tenemos el deber de asistir a la oveja en contra del ataque del lobo, dado que el lobo no viola los derechos de nadie ni puede hacerlo" (323). Jamieson argumenta luego que mi posición en relación con los deberes de asistencia tiene consecuencias contraintuitivas.

Por ejemplo, no tenemos el deber de alertar a un compañero ciclista de que una roca en caída libre se dirige hacia él. ¿Por qué no? Porque (razona Jamieson) el enfoque de derechos sostiene que "no se nos exige que ayudemos a aquellos que necesitan ayuda sin ser víctimas de una injusticia" (351). Y podrá decirse cualquier cosa de las rocas en caída libre, pero no que son agentes de injusticia.

Pese a que inicialmente parece ser una objeción grave, no creo que la crítica de Jamieson se sostenga. Una lectura cuidadosa de los pasajes pertinentes muestra que yo no digo lo que él imagina que digo. En casos en los que no se violan los derechos de nadie, afirmo que no le debemos nada a nadie porque se haya cometido una injusticia. Y esto, desde luego, es muy diferente a decir que no tenemos ningún otro deber con nadie y punto. Nada en el enfoque de derechos impide que se reconozca un deber general *prima facie* de beneficencia, un deber que nos prescriba hacer el bien a otros, independientemente de consideraciones acerca de lo que nos debemos los unos a los otros sobre la base de la justicia. En particular, nada en el enfoque de derechos impide que esté de acuerdo con Jamieson en que, sí, tenemos una obligación *prima facie* de

alertar al ciclista sobre la roca en caída libre, aun cuando las rocas en caída libre no violan los derechos de nadie.

¿Por qué habría pensado Jamieson lo contrario? La explicación más probable, creo, me hace parcialmente culpable. Los únicos deberes de asistencia que discuto en *En defensa* son los deberes de asistencia que tenemos con las víctimas de una injusticia. Una inferencia natural que pueden hacer algunos lectores es que ésos son los únicos deberes de asistencia que puede reconocer el enfoque de derechos. Creo que Jamieson hace esta inferencia. No obstante, si bien esta inferencia puede parecer natural, es errónea. El enfoque de derechos puede reconocer consistentemente un deber *prima facie* general de beneficencia que, en algunas circunstancias, impone deberes reales de asistencia. Que tales deberes no sean discutidos en *En defensa* es un síntoma de que la teoría que ahí se expone no está acabada. *A posteriori,* reconozco que habría sido mejor si hubiera dicho más acerca de otros deberes de asistencia además de los relativos a las víctimas de una injusticia. De haberlo hecho, habría observado más enfáticamente que el deber de beneficencia tiene limitaciones importantes, en particular, nunca debemos promover el bien de algunos violando los derechos de otros. En este sentido, de acuerdo con el enfoque de derechos, las demandas de justicia siempre tienen precedencia sobre los reclamos de beneficencia.

EL CASO DEL BOTE SALVAVIDAS Y LA ACUSACIÓN DE INCONSISTENCIA

Si *En defensa* tiene una tesis central, ésta es el principio del respeto, de acuerdo con el cual, todos los sujetos de una vida, tanto humanos como no humanos, comparten el derecho fundamental de ser tratados con respeto. De aquí se desprende que ningún sujeto de una vida puede ser dañado meramente sobre la base de que otros se verán beneficiados. La obligación de respetar los derechos del individuo sobrepasa cualquier obligación que pudiéramos tener para promover el bien social.

Sin embargo, hay más en la visión de derechos que el principio de respeto. Surgen situaciones (a las que denomino casos de prevención) en las cuales, no importa qué decidamos hacer —e incluso si decidimos no hacer nada— un sujeto de una vida inocente será dañado. ¿Qué deberíamos hacer cuando nos encontramos en tales circunstancias? No es suficiente que se nos diga que cada sujeto de una vida tiene un derecho igual a ser tratado con respeto. Aunque sea verdad, esto no nos dice qué deberíamos hacer cuando nos enfrentamos con la abrumadora tarea de tener que escoger entre varias alternativas, en donde cada una le hará daño a uno o más sujetos de una vida inocentes. Permítanme primero resumir cómo pienso que deberíamos resolver un tipo específico de estos conflictos, luego voy a contestar varias críticas que se levantaron en contra de mi propuesta.

Un caso simple, que involucra sólo a dos individuos (M y N), ilustra cómo el enfoque de derechos intenta resolver los casos de prevención de un determinado tipo. Citado de *En defensa:*

> Decir que […] M y N tienen un derecho igual a no ser dañados, con base en el respeto igual que a cada uno se le debe, no implica que todos y cada uno de los daños que cualquiera de los dos pueda sufrir sea igualmente dañino. En igualdad de circunstancias, la muerte de M es un daño mayor que la migraña de N. Por lo tanto, si vamos a mostrar el mismo respeto por el valor y los derechos de los individuos, no podemos contar un daño menor de N como equivalente o mayor a un daño mayor de M. Para mostrar un respeto igual por los derechos iguales de los dos, uno debe contar sus daños iguales de manera equivalente, no sus daños desiguales de manera equivalente. En circunstancias iguales en los casos de prevención, esta exigencia entraña que el derecho de M sobrepase al de N [en el caso aquí descrito] [347-348].

Desde luego, nadie debería ver a la ligera el daño que le causamos a un inocente. Cuanto más podamos evitarlo, mejor. Sin embargo (dado que hay contingencias en la vida), a veces no puede evitarse causarle daño a un inocente.

Ahora bien, los números no hacen ninguna diferencia, de acuerdo con el enfoque de derechos. Si en vez de tener que causar la muerte de M o la migraña de N tuviéramos que escoger entre causar la muerte de M o causar diez o cien o un millón de migrañas, entonces, consideraciones especiales aparte,20 el enfoque de derechos exige que escojamos la última opción. Porque no hay ningún individuo, O, que sufra diez o cien o el millón de migrañas. Sólo existe el daño que sería la muerte para M comparado con el daño que sería una migraña en cada uno de los N, sean diez o cien o un millón. Y (en cada caso) la muerte de M es un daño mayor que la migraña de cualquiera de los N.

En lo esencial, esta misma línea de razonamiento subyace a cómo trato los casos de botes salvavidas en *En defensa*. La situación que debemos imaginar es la siguiente (363-365): cinco sobrevivientes se encuentran en un bote salvavidas. Cuatro son seres humanos adultos normales. El quinto es un perro. El bote sólo tiene espacio para cuatro. Alguien tiene que salir o todos morirán. ¿Quién debería ser? Consideraciones especiales aparte, creo que debería ser el perro. Y creo que debería ser el perro porque creo que la muerte de cualquiera de los sobrevivientes humanos causaría un daño mayor que el daño que sería la muerte en el caso del perro. Pues si bien tanto el perro como cada ser humano perderían todo si murieran, creo que el "todo" que cada uno de los humanos perdería es más que el "todo" que perdería el perro. ¿Por qué? Porque la pérdida que representa la muerte está en función del número y la variedad de fuentes posibles de satisfacción que extingue. Así, si es verdad que la muerte representa para cada uno de los humanos una pérdida mayor de posibilidades de la que representaría para el perro, la muerte para cualquiera de los humanos sería un daño mayor del que sería la muerte para el perro. Razón por la cual, en estas trágicas circunstancias, el perro debería ser sacrificado.

Es más, los números no hacen ninguna diferencia. Si la elección que enfrentamos no

fuera entre un perro y cuatro humanos, sino entre cuatro humanos y diez o cien o un millón de perros, serían los perros quienes deberían ser sacrificados. Porque no hay ningún individuo, O, que sería dañado por las muertes de diez o cien o un millón de perros. Sólo existe el daño que la muerte le provocaría a cada uno de los humanos comparado con el daño que la muerte le provocaría a cada uno de los diez, cien o el millón de perros. Y, en cada caso, la muerte de cualquiera de los seres humanos representaría un daño mayor, porque sería una pérdida mayor, del que sería la muerte para cada uno de los diez o los cien o el millón de perros.

Teniendo lo anterior como telón de fondo, debería ser inteligible lo que denomino el principio de peor situación. Este principio establece:

> Consideraciones especiales aparte, cuando debemos decidir entre violar los derechos de muchos o los derechos de pocos que son inocentes, y cuando el daño que enfrentarían los pocos supusiera que fueran puestos en una peor situación de aquella en la que se pondría a cualquiera de los muchos inocentes si se escogiera la otra opción, entonces debemos violar los derechos de los muchos [347].

Espero que quede claro que mi resolución del caso del bote salvavidas en donde diez o cien o el millón de perros son echados por la borda, no es ni más ni menos que una aplicación específica del principio de peor situación al tipo de caso de prevención que hemos estado discutiendo.

En varias ocasiones en *En defensa,* advierto contra la tentación de generalizar sobre la base de lo que pensamos en los casos del bote salvavidas. Por ejemplo, observo que "el enfoque de derechos implica que lo que debe hacerse en casos *excepcionales* —y los casos de prevención, incluido el caso del bote salvavidas, son casos excepcionales— no puede extenderse con justicia a los casos que no son excepcionales" (364). Como pronto veremos, algunos de mis críticos han hecho caso omiso de estas palabras de advertencia.

Mi tratamiento de los casos del bote salvavidas ha dado lugar a algo así como una industria artesanal de objeciones, de las cuales no todas pueden considerarse aquí.21 Personalmente, creo que la atención que se ha puesto a mi tratamiento de tales casos es totalmente desproporcionada en relación con su importancia dentro de mi teoría general. Por esta razón, dudo de decir algo más sobre este tema, preocupado porque, de hacerlo, podría reavivar un asunto que merece disfrutar de una muerte serena. Aun así, como podría parecer que estoy tratando de evitar alguna objeción realmente grave, voy a correr el riesgo.

Lesley W. Sumner está entre quienes lanzan una acusación de inconsistencia. Si favoreciera (cosa que hago) el sacrificio de un millón de perros en un bote salvavidas para salvar a un solo ser humano adulto normal, entonces (alega Sumner) no puedo consistentemente oponerme al uso de uno o un millón de animales en la investigación, cuando este uso salvaría una o más vidas humanas. Mi "marco cuidadosamente construido" acusa Sumner, es inconsistente con mis "conclusiones abolicionistas".22

Sumner está equivocado en varias cosas. Supongamos que un crítico cuestiona mi resolución del caso del bote salvavidas argumentando que estoy comprometido con una política de control animal que nos hubiera hecho reunir a todos los perros del mundo para arrojarlos al océano. El resto de nosotros se daría cuenta, creo, de que esto está muy lejos de cualquier cosa que haya dicho y de cualquier compromiso que haya asumido. Mi crítico imaginario sería culpable de extrapolar erróneamente lo que creo que debería hacerse en casos excepcionales (sacrificar el perro en el caso del bote salvavidas) a lo que creo que debería hacerse habitualmente (ahogar a todos los perros).

Uno de los errores de Sumner es similar. Los casos del bote salvavidas nos invitan a considerar qué deberíamos hacer en casos excepcionales. Usar animales en la investigación no es excepcional. Usarlos con este propósito es algo que sucede todos los días. Literalmente cientos de millones de animales son usados con este propósito en todo el mundo año con año. Suponer que debo apoyar el uso de cientos de millones de animales en la investigación debido a cómo fallo en los casos de prevención en los botes salvavidas es totalmente análogo a suponer que estoy comprometido a reunir millones de perros y echarlos al océano debido a este mismo juicio. No estoy más comprometido a lo primero de lo que estoy a lo segundo.

Aún más, los animales que están en los laboratorios ya han visto violados sus derechos, ya han sido tratados sin respeto. De otro modo, ¿cómo podrían estar ahí? Cuando se trata de los sobrevivientes de un bote salvavidas, por el contrario, el escenario funciona como un caso de prevención sólo si suponemos que no se han violado los derechos de nadie. Ni los derechos del perro ni los de los humanos. Por lo tanto, Sumner no puede estar en lo correcto cuando me acusa de ser inconsistente porque me opongo a todo tipo de vivisección (en donde se violan los derechos de los animales) y, al mismo tiempo, en ocasiones (en algún bote salvavidas, por ejemplo, en donde nadie ha visto violados sus derechos), acepto el sacrificio de la vida de un animal con el fin de salvar una vida humana.

Peter Singer también se inclina del lado de los que me acusan de inconsistencia.23 Si estoy dispuesto a lanzar a un perro por la borda con el fin de salvar una vida humana, piensa Singer, debería estar dispuesto a experimentar en un perro enfermo con el fin de salvar a humanos que sufren de la misma enfermedad. Sin embargo, si estoy dispuesto a permitir la experimentación en este caso, entonces no puedo consistentemente declarar que estoy en contra de la vivisección, que me opongo a todo tipo de investigación en la que se usen animales.

Al igual que Sumner, Singer no reconoce la ausencia de analogías morales entre los botes salvavidas y los laboratorios de investigación. Ninguno de los sobrevivientes del bote salvavidas está allí porque sus derechos fueron violados. Ninguno está allí como resultado de haber sido tratado sin respeto. En cambio, tan pronto como entramos en un

laboratorio en el cual se está experimentando con animales, la escena moral cambia dramáticamente. Cuando un animal solitario es llevado a un laboratorio, para ser usado en pos de beneficios humanos, el derecho de ese animal a ser tratado con respeto ha sido violado. Una vez que se reconoce esto, la acusación de inconsistencia de Singer no tiene asidero. No es inconsistente adoptar mi posición en los casos del bote salvavidas y oponerse a la vivisección en todos los casos.

Rem B. Edwards proporciona el ejemplo final de un crítico que me acusa de inconsistencia.24 Para poner en contexto: en mi enfoque, la vivisección es tanto coercitiva como incorrecta por su propia naturaleza. Cuando se trata de la vivisección, los animales no se encuentran en un laboratorio simplemente por azar; están allí porque los investigadores premeditada y deliberadamente los han puesto en esas circunstancias. Es más, los investigadores han hecho esto con vistas a utilizar esos animales en la prosecución del beneficio de otros. Según el razonamiento de Edwards, "el perro marinero de Regan" (su nombre para el perro del caso del bote salvavidas original) no fue voluntariamente al mar; por tanto, al igual que los animales usados en la investigación, el perro también fue coaccionado a ir al mar por parte de un cuidador humano. Dado que la coerción está presente en cómo son tratados los animales en la investigación y en el caso del bote salvavidas, y dado que no veo nada incorrecto en que el cuidador humano coaccione a su perro a hacer un viaje por el mar, Edwards sostiene que no puedo objetar consistentemente que los investigadores usen la coerción para realizar experimentos con perros en sus laboratorios.

Por mi parte, creo que Edwards está muy confundido. Por mi parte, no veo coerción en cada lugar en donde Edwards la encuentra. Por ejemplo, no creo que actuemos coercitivamente con los perros cuando decidimos cuándo y con qué vamos a alimentarlos. Desde luego, nosotros somos los que tomamos esas decisiones por ellos. Y, desde luego, la coerción involucra tomar decisiones por alguien más. Sin embargo, no todos los casos en que alguien más toma las decisiones son casos de coerción. Del hecho de que un cuidador humano decida llevar su perro consigo en un viaje por mar (como nos estamos imaginando), y del hecho de que al hacerlo el cuidador humano toma esta decisión por el perro, no se deduce que el cuidador haya coaccionado al perro a hacer el viaje. Sólo una comprensión confusa de lo que es coerción podría hacer que la inferencia opuesta fuera posible.25

Ahora, vamos a suponer, sólo hipotéticamente, que siempre actuamos coercitivamente con respecto a los animales cada vez que tomamos decisiones por ellos; entonces podríamos preguntar si todos los casos de coerción representan violaciones a los derechos. No creo que sea así. Por mi parte, no creo que violemos el derecho de los perros cada vez que decidimos cuándo o con qué vamos a alimentarlos. Tampoco creo que el cuidador humano viole necesariamente los derechos del perro marinero cuando

decide llevar al perro consigo en su viaje. En cambio, sí creo que los investigadores violan los derechos de los perros cuando deciden ponerlos en un laboratorio para ser usados como "herramientas" o "modelos" con propósitos de investigación. Aun concediendo la distorsionada comprensión de Edwards del concepto de coerción, no es inconsistente permitir un tipo de coerción (el tipo que no involucra violaciones a los derechos) y prohibir otro tipo de coerción (el tipo que involucra tales violaciones).

A modo de conclusión de esta sección, entonces, permítanme decir lo siguiente: puedo estar equivocado, tanto en cómo resuelvo los casos del bote salvavidas como en mi adhesión al principio de peor situación, pero, ¿inconsistente por las razones que Sumner, Singer y Edwars alegan? No, no lo creo.

EL ESPECTRO DEL ESPECISMO

Evelyn Pluhar cuestiona mi manejo del caso del bote salvavidas por razones diferentes. Desde su punto de vista, si bien evito la acusación de inconsistencia, de todos modos estoy equivocado. ¿Por qué? Porque estoy comprometido con un principio inaceptable (PI, para abreviar). Así es como Pluhar formula este principio: "cualquier no humano sintiente que conocemos sería *menos* dañado por la muerte que un ser humano".26 Después de todo, ¿no argumento a favor de sacrificar al perro antes que a cualquiera de los humanos? ¿No argumento que el daño que la muerte produciría en el caso del perro sería menor que el daño que provocaría la muerte en el caso de cada uno de los humanos? Entonces, ¿no estoy comprometido con PI?

La respuesta corta a esta última pregunta es "No". La respuesta larga toma más tiempo. Para empezar, consideremos la siguiente variación en el caso del bote salvavidas: el bote contiene un perro, tres humanos adultos normales y un humano irreversiblemente comatoso. Dado que (en mi análisis) la muerte del humano irreversiblemente comatoso no representa ninguna pérdida y, por lo tanto, ningún daño, y dado que la muerte de cualquiera de los otros humanos, *así como* la del perro representa una pérdida/daño mayor que cero, mi análisis, consideraciones especiales aparte, claramente apoyaría el sacrificio del ser humano irreversiblemente comatoso mientras que salvaría al perro y a los tres adultos normales.27

Algunas personas, no lo dudo, objetarían mi fallo en este caso. Me acusarían de misantropía. O peor. Pero al menos probablemente ninguno de estos críticos podría objetarme sobre la base de que estoy comprometido con PI: en ninguna parte declaro o implico nada que sea una declaración universal general sobre la pérdida que representa la muerte para todos los humanos en comparación con todos los otros animales. Del hecho (suponiendo que sea un hecho) de que en algunos casos la muerte represente para algunos animales no humanos una pérdida menor de la que representa para algunos

humanos, no se deduce que lo mismo sea verdad para todos los animales cuando se les compara con todos los humanos.

Las acusaciones de inconsistencia son graves; es por esto que, a pesar de la desproporcionada atención que se ha puesto en el caso del bote salvavidas (en mi opinión), me he sentido compelido a responderlas. Aun así, la objeción de Pluhar, si fuera verdadera, sería todavía más dañina. ¿Por qué? Porque es difícil entender cómo alguien podría aceptar un PI y evitar la acusación de especismo. ¿Cómo podría ser de otra manera? Lógicamente, uno podría creer que la pérdida que representa la muerte para los seres humanos *siempre* es mayor que la pérdida que representa la muerte para cualquier animal sólo si cree que todos los seres humanos, por el hecho de ser humanos, tienen algo de valor que perder que ningún otro animal posee. Y si esto no es un ejemplo de especismo, ¿qué más puede ser?28 ¡Qué vergüenza haber desenmascarado al autor de *En defensa de los derechos de los animales* como un especista de clóset! Así que, déjenme enfatizar tan enérgicamente como pueda que nada podría estar más lejos de la verdad. La pérdida que representa la muerte debe determinarse sobre una base caso por caso. Cuando lo hagamos, encontraremos muchas ocasiones en que la muerte represente una pérdida mayor en el caso de algunos animales de lo que representa en el caso de algunos humanos.

EVALUACIÓN DE LAS VIDAS

Como se señaló anteriormente, el enfoque de derechos distingue entre el valor de las vidas vividas por diversos sujetos y el valor de los sujetos que las viven. Es una máxima central del enfoque de derechos que todos los sujetos de una vida tienen el mismo tipo de valor (valor inherente) y que todos poseen este valor por igual. Sin embargo, el valor de la vida que llevan los sujetos no necesita ser igual y, en muchos casos, a mí me parece, claramente no lo es. Recordemos el ejemplo de Frey de un ser humano severamente debilitado en sus facultades mentales. En el análisis del enfoque de derechos, si bien el valor inherente del sujeto de esta vida (digamos, Fred) no es mayor o menor que el valor inherente de cualquier otro sujeto de una vida (por ejemplo, Frey), no se deduce que tanto Fred como Frey tengan vidas que sean equivalentes en valor. Por el contrario, el análisis del enfoque de derechos implica que el valor de una vida, al igual que el daño que representa la muerte, se incrementa en la medida en que se incrementa el número y variedad de fuentes posibles de satisfacción. Así, si es verdad, como creo, que la vida de Frey incluye mucho más por la vía de las fuentes posibles de satisfacción de lo que incluye la vida de Fred, entonces, la vida de Frey tiene mayor valor que la vida de Fred. Desde luego, esto de ninguna manera justifica que Frey o los filósofos como grupo exploten a Fred y a otros como él. Nada relacionado con la justicia de las prácticas e

instituciones sociales se deduce de lo que he dicho. Sólo en casos extremos importarían las diferencias de valor de las distintas vidas. En el caso de un bote salvavidas, por ejemplo, en donde tendríamos que decidir entre salvar a Frey o salvar a Fred, el veredicto del enfoque de derechos, consideraciones especiales aparte, sería salvar a Frey.

Lo que es verdad cuando se compara el valor de las vidas de Frey y Fred, también es verdad cuando comparamos el valor de la vida de Frey con el de la vida de un perro (digamos Fido). Si es verdad (como creo) que la vida de Frey incluye mucho más por la vía de las fuentes posibles de satisfacción de lo que incluye la vida de Fido, entonces, la vida de Frey tiene un valor mayor que la de Fido. Desde luego, una vez más, esto de ninguna manera significa que vayamos a permitir que Frey o los filósofos como grupo exploten a Fido o a los perros en general. Nada relacionado con la justicia de las prácticas e instituciones sociales se deduce de lo que he dicho. Sólo en casos extremos importarían las diferencias de valor de las distintas vidas. En un caso de bote salvavidas, por ejemplo, en donde tuviéramos que decidir entre salvar a Frey o salvar a Fido, el veredicto del enfoque de derechos, consideraciones especiales aparte, sería el mismo: debemos salvar a Frey.

Steve Sapontzis29 se opone aquí a mi pensamiento. Para verlo en contexto: supongamos que se me pregunta qué fuentes posibles de satisfacción tiene disponibles Fred que no tenga disponibles Fido. Una de las primeras diferencias que señalaría involucra la agencia moral, como se entiende esta idea en el enfoque de derechos. Frey puede, mientras que Fido no, hacer uso de razones imparciales en su toma de decisiones morales (por ejemplo, invocando la regla de oro o el principio de utilidad). Por esta razón, la vida de Frey tiene una fuente de satisfacción que la de Fido no tiene, lo cual, dado el análisis del enfoque de derechos, agrega valor a la vida de Frey si se compara con la de Fido.

Sapontzis no está de acuerdo. Los Fido del mundo, no sólo los Frey, sostiene, pueden comportarse de forma virtuosa. "Por ejemplo —observa Sapontzis— comúnmente les atribuimos a los animales virtudes morales tales como compasión, autosacrificio, lealtad y coraje" (25).

No discrepo con lo que dice Sapontzis, aunque sé que muchos otros lo harán: dirán que tal idea es "antropomórfica" en un sentido despectivo. Supongamos que hacemos a un lado estas preocupaciones y acordamos, en aras de la discusión, que muchos animales exhiben los tipos de virtud que menciona Sapontzis. Desde luego, también muchos humanos. Y esta similitud es importante. Para expresar la similitud en el lenguaje de mi preferencia: las fuentes posibles de satisfacción, para muchos (no todos) animales y humanos, incluyen la satisfacción que proviene de actuar virtuosamente, con compasión, autosacrificio, lealtad y coraje, por ejemplo. En estos aspectos, en el enfoque de derechos, las vidas de los animales y los humanos son iguales en valor. De modo que

hasta aquí la objeción de Sapontzis es válida.

Sin embargo, incluso Sapontzis estaría de acuerdo en que sigue habiendo diferencias relevantes. En particular, los humanos como Frey son agentes morales en el sentido que es central para el enfoque de derechos, mientras que los animales como Fido no. Nosotros podemos, pero otros animales no, poner en operación razones imparciales en la toma de decisiones (por ejemplo, aplicando la regla de oro o el principio de utilidad). Así, las fuentes posibles de satisfacción para los humanos como Frey incluyen las satisfacciones disponibles para animales como Fido *más* la satisfacción que se deriva de pensar imparcialmente sobre elecciones morales, una fuente posible de satisfacción no disponible para Fido y otros animales como él. Expresado de forma más simple, las posibilidades son mayores para humanos como Frey de lo que son para animales como Fido. Dado mi análisis, entonces, debido a que la vida de los humanos como Frey incluye más, vía sus fuentes posibles de satisfacción, que la vida de animales como Fido, la vida de estos humanos tiene un valor mayor que la vida de estos animales.

Lo que es verdad de mi réplica a esta objeción particular planteada por Sapontzis será verdad de mis réplicas a otras objeciones que cuestionan por qué pienso que la vida de los humanos como Frey tiene mayor valor que la vida de los animales como Fido. "Sí —diré— ustedes (mis críticos) tienen razón. Los animales realmente pueden X (por ejemplo, realmente pueden actuar virtuosamente, realmente pueden razonar, realmente pueden planear, realmente pueden comunicarse, etc.), pero —añadiré— los humanos como Frey pueden hacer todo esto *y mucho más* (por ejemplo, pueden tener intereses estéticos, científicos y sagrados que otros animales no tienen)."

¿Estoy en lo correcto en pensar así? Y de estarlo, ¿es correcto también mi análisis del valor de la vida?30 Tal vez son mis antecedentes de clase obrera los que me previenen de ser tan arrogante como para suponer que he logrado discernir claramente qué es verdad en estas aguas turbias. Lo que creo que puedo ver es cómo pueden enfrentarse objeciones como las planteadas por Sapontzis siendo consistente con las máximas principales del enfoque de derechos.

EL ENFOQUE DE DERECHOS Y LAS RELACIONES DEPREDADOR-PRESA

En mi discusión anterior sobre las ideas de Jamieson, observé que el enfoque de derechos puede reconocer deberes de asistencia con base en un deber *prima facie* general de beneficencia. Si (como creo) los humanos tenemos tales deberes unos con los otros independientemente de las demandas de justicia, no hay razón por la que no puedan surgir deberes del mismo tipo en circunstancias en las cuales están involucrados los animales. Por ejemplo, supongamos que un león está acechando a un niño pequeño. Si ahuyentamos al león, podríamos salvar al niño. Puesto que el león no es un agente

moral en el sentido en el que yo uso esta expresión, no hay ninguna violación de derechos a la vista. No obstante, el niño casi con seguridad será dañado si no hacemos nada. ¿Deberíamos tratar de impedir este resultado? ¿Tenemos el deber *prima facie* de intervenir? Es difícil imaginar cómo podría defenderse una respuesta negativa. Así que supongamos (lo que tomo por cierto) que tenemos un deber *prima facie* de asistencia en este caso.

Siguiente, supongamos que el mismo león está acechando, no a un niño, sino a un animal silvestre. Y supongamos, nuevamente, que si ahuyentamos al león podríamos salvar al animal silvestre. Puesto que los leones no son agentes morales en el sentido en el que yo uso esta expresión, no hay ninguna violación de derechos a la vista. No obstante, el animal silvestre casi con seguridad será dañado si no hacemos nada. ¿Deberíamos tratar de impedir este resultado? ¿Tenemos el deber *prima facie* de intervenir? La respuesta que doy en *En defensa* es no. No le tomó mucho tiempo a los críticos,31 pensar que algo andaba mal.

J. Baird Callicott, uno de los verdaderos pioneros en ética ambiental, es representativo. En su reseña de *En defensa*, escribe: "si tuviéramos que proteger el derecho humano a no ser depredado por […] animales depredadores, entonces deberíamos proteger el derecho de los animales a no ser depredados por […] animales predadores".32

Y no sólo un poco. Callicott insiste en que el enfoque de derechos está comprometido a proteger a las presas animales mucho. En sus palabras, "la teoría de Regan de los derechos de los animales implica una política de exterminación del depredador humano" (45-46).

Cualquiera que sea la verdad, Callicott claramente exagera su diagnóstico cuando escribe que "los depredadores violan los derechos de sus víctimas por más que lo hagan inocentemente".33 Sólo los agentes morales son capaces de violar derechos, y los animales no humanos no son agentes morales en el sentido que es central para el enfoque de derechos. Además, y obviamente, Callicott pasa acríticamente de preguntar qué debería hacerse en casos particulares a qué debería hacerse como cuestión de política general. Y esto es importante. Mientras que todos estamos de acuerdo (supongo) en que tenemos un deber *prima facie* de proteger al niño del león, ningún defensor de los derechos de los niños está por ello obligado a promulgar políticas que busquen erradicar a cada animal depredador de la faz de la tierra. ¿Por qué suponer entonces que el defensor de los derechos de los animales está obligado a promulgar semejantes políticas porque los animales depredadores dañan a sus presas? Callicott no lo dice. Acusar al enfoque de derechos de "erradicar la fauna silvestre", mientras que puede hacerle bien a la retórica, no le hace ningún bien a la filosofía.

Dejando esas cuestiones de lado, ¿qué dice el enfoque de derechos sobre las

relaciones depredador-presa? Para empezar, en *En defensa* adopto una posición que es diametralmente opuesta a la que Callicott me endilgaría. En vez de defender una política de intervención masiva en los asuntos de la fauna silvestre, lo que tendríamos que hacer en general es… nada. A continuación explico lo que quiero decir y por qué pienso así.

Como señalé en varias ocasiones, en *En defensa* (por ejemplo, 398, 402), nuestra obligación normativa en relación con los animales silvestres es *déjalos ser*, una obligación basada en el reconocimiento de su competencia general para manejar sus asuntos, una competencia que encontramos entre los miembros tanto de las especies depredadoras como de las que son presas. Después de todo, si los miembros de las especies presas, incluidos los jóvenes, fueran incapaces de sobrevivir sin nuestra asistencia, no habría especies de presas. Y lo mismo aplica para los depredadores. En pocas palabras, mostramos respeto a la competencia de los animales en sus hábitats al permitirles usar sus capacidades naturales, incluso frente a sus necesidades en competencia. Como regla general, no necesitan nuestra ayuda en su lucha por la supervivencia, y no dejamos de cumplir con nuestro deber cuando escogemos no prestarles asistencia.

No encontramos esta misma competencia en los niños pequeños. El hecho simplemente es que ellos no pueden cuidarse por sí mismos y no tienen una esperanza realista de sobrevivir, en un hábitat natural o en el nuestro, si no los ayudamos. *Dejar a los niños ser*, por lo tanto, no es mostrar respeto a su competencia. En consecuencia, desde la perspectiva del enfoque de derechos, no hay la más mínima inconsistencia en reconocer deberes de asistencia con los seres humanos, entre ellos los niños, que no reconocemos en el caso de otros animales, entre ellos, los animales silvestres.

Esto mismo puede argumentarse de otra manera. En *En defensa* (133-138), argumento que los animales son capaces de saber qué quieren y de actuar con la intención de obtenerlo. Puesto que tienen estas capacidades, para nosotros es posible actuar de manera paternalista hacia ellos. *Grosso modo* (véanse las pp. 137-138 para mayor especificidad), la intervención paternalista en la vida de los animales significa tomar medidas para impedirles que persigan lo que quieren porque nosotros creemos que permitírselo iría en detrimento de sus intereses.

Cuando se trata de nuestras obligaciones con los animales silvestres, el enfoque de derechos es antipaternalista y no pide disculpas por ello. Escribo: "la meta del manejo de la fauna silvestre debería ser defender a los animales en la posesión de sus derechos, proporcionarles la oportunidad de vivir su propia vida a su manera lo mejor que puedan, libres de la depredación humana que se hace en nombre del 'deporte' " (398).

En el caso de los niños pequeños, nuestras obligaciones difieren. Alguien que dejara a niños pequeños en un bosque o en un témpano de hielo para proporcionarles mejor la "oportunidad de vivir sus propias vidas a su manera, lo mejor que puedan", sería legalmente juzgado como irresponsable y con razón. En general, actuamos en forma

respetuosa de los derechos de los animales silvestres al adoptar una actitud antipaternalista, así como, en general, actuamos en forma respetuosa de los derechos de los niños si la actitud que adoptamos es paternalista. Desde la perspectiva del enfoque de derechos, ambas actitudes muestran un igual respeto por los derechos de cada grupo.34

EL ENFOQUE DE DERECHOS Y LAS ESPECIES EN PELIGRO DE EXTINCIÓN

Algunos filósofos ambientalistas (Callicott es representativo) critican el enfoque de derechos porque no es capaz de proporcionar una base creíble para atender nuestra obligación de preservar las especies en peligro de extinción. (En aras de la simplicidad, limito mi atención a las especies en peligro de extinción, que distingo de las especies raras.) La lógica de la objeción es simple: si el enfoque de derechos no es capaz de proporcionar una base creíble para atender esta obligación, el enfoque de derechos no es la mejor teoría, en conjunto.

Aunque creo que esta línea de crítica plantea un serio reto a mi posición y aunque ahora creo (por razones que explicaré más adelante) que mi análisis sobre las especies en peligro de extinción debió haber sido más extenso en *En defensa*, no me queda claro que esta objeción sea tan contundente como sus proponentes nos quieren hacer creer. Permítanme explicarme.

El enfoque de derechos restringe el valor inherente y los derechos a los individuos. Puesto que las especies no son individuos, "el enfoque de derechos no reconoce ningún derecho moral de las especies, ni siquiera a la supervivencia" (400). Es más, el valor inherente y los derechos de los individuos no crecen ni decrecen en función de cuán abundantes o raras sean las especies a las que pertenecen. El castor no es menos valioso que el visón por ser más abundante. Los rinocerontes negros de África del este no son más valiosos que los conejos por el hecho de que su número esté disminuyendo. "Desde el enfoque de derechos —escribo—, los mismos principios que aplican a la evaluación moral de los animales escasos o amenazados aplican a los que son abundantes, y aplican los mismos principios a los animales en cuestión, ya sea que sean silvestres o domésticos" (401). Entonces, ¿cómo puede el enfoque de derechos atender nuestra obligación de preservar las especies en peligro de extinción? En *En defensa* ofrezco una respuesta doble.

Primero, tenemos una obligación (*prima facie*, sin lugar a dudas) de detener a los agentes morales humanos ("empresarios comerciales, cazadores furtivos y otras terceras partes interesadas" [401], por ejemplo) cuyas acciones violan los derechos de los animales. Segundo, tenemos la obligación de "detener la destrucción de su hábitat natural", cuando tal destrucción vuelve insostenible la vida de estos animales (402). Si logramos cumplir con estas obligaciones, implica mi discusión, lograremos cumplir con

nuestro deber de proteger a las especies en peligro de extinción.

Un crítico podría responder señalando que el enfoque de derechos no le hace justicia a nuestra intuición de que a las especies en peligro de extinción les debemos algo más de lo que les debemos a las especies abundantes. (Más a los rinocerontes negros de África del este que a los conejos, por ejemplo.) En vista de su insistencia en el valor inherente igual de los animales, ¿cómo puede el enfoque de derechos dar cuenta de esta intuición? Debido a que esta pregunta no se plantea en *En defensa*, no se responde allí. Aquí, en líneas generales, presento el tipo de respuesta que creo que habría dado si se me hubiera hecho la pregunta.

La justicia compensatoria es una idea que los defensores de la justicia humana a veces emplean en situaciones análogas. Un ejemplo clásico involucra una injusticia pasada cometida contra miembros de grupos identificables. Por ejemplo, aunque los descendientes actuales de aquellos siux miniconjou que fueron masacrados por el Séptimo Regimiento de Caballería de Estados Unidos en Wounded Knee el 29 de diciembre de 1890 no estaban vivos en el momento de la masacre, no es inconcebible argumentar que a ellos (los descendientes actuales) se les debe algo debido a lo que sucedió, no sólo en Wounded Knee sino también durante muchos años antes y después. Cualquier enfoque razonable de la historia admitiría que los descendientes actuales han sido desaventajados debido a la injusticia masiva perpetrada contra sus ancestros. Es más, lo que se les debe es algo más que lo que se nos debe a otros que no hemos sido desaventajados en forma similar por razones similares. En igualdad de circunstancias, debería hacerse más por ellos, por medio de una asistencia compensatoria, de lo que se hace por otros.

El enfoque de derechos puede aplicar principios compensatorios a los animales (los rinocerontes negros de África del este, por ejemplo) cuyos números están disminuyendo severamente debido a errores pasados (por ejemplo, debido a la caza ilegal de sus ancestros y la destrucción de su hábitat). Aunque los rinocerontes que quedan no tienen un valor inherente mayor al de los miembros de especies más abundantes (digamos, conejos), la asistencia que se les debe a los primeros es razonablemente mayor que la que se les debe a los últimos. Si es verdad, como creo, que los rinocerontes de hoy en día se han visto desaventajados debido a los errores cometidos contra sus predecesores, entonces, en igualdad de circunstancias, debería hacerse más por los rinocerontes por medio de una asistencia compensatoria, de lo que debería hacerse por los conejos.

De esta manera, creo, el enfoque de derechos puede justificar nuestra intuición de que debemos hacer más por los miembros de las especies de animales en peligro de extinción de lo que debemos hacer por los miembros de especies más abundantes. Me arrepiento de no haber dado este argumento en *En defensa*, al igual que me arrepiento de no poder ofrecer, debido a los límites de espacio y no por otras razones, más que un

burdo esbozo de este argumento aquí.

Los críticos del enfoque de derechos podrían señalar que la vasta mayoría de especies en peligro de extinción está conformada por plantas e insectos, formas de vida demasiado rudimentarias para calificar como sujetos de una vida. En su caso, puesto que no son poseedores de derechos, nada se les puede deber por razones de justicia compensatoria. Peor aún (se dirá), la existencia continuada de muchos de esos insectos y plantas no es necesaria para sostener la vida de los animales que son sujetos de una vida. ¿Qué puede decir el enfoque de derechos sobre nuestra obligación de preservar estas especies en peligro de extinción?

Lo que puede decirse, creo, es lo que *En defensa* ya dice, sólo que ahora extendido a las formas de vida en discusión. "El enfoque de derechos no niega, ni se opone a reconocer, la importancia de los intereses humanos estéticos, científicos, sacramentales y de otro tipo en [preservar] las especies raras y amenazadas…" (401). Lo que niega el enfoque de derechos, al menos en su articulación actual, es que las plantas y los insectos sean sujetos de una vida; y también niega que se haya mostrado que esas formas de vida tengan algún derecho, entre ellos el de la supervivencia. Desde luego, no hay nada malo en principio en que hagamos un gran esfuerzo por preservar dichas vidas, con base en intereses humanos estéticos, o sagrados, por ejemplo. Sin embargo, coincidir en que podemos en principio hacer esto no es lo mismo que afirmar que las plantas y los insectos nos pueden reclamar válidamente que lo hagamos.

Los filósofos ambientalistas en general, incluso los más distinguidos, no estarán satisfechos con las implicaciones ambientales del enfoque de derechos, por más que lo haya aumentado con los principios de justicia compensatoria. Dirán (y de hecho algunos lo han dicho)35 que las especies tienen valor inherente. Y también los ecosistemas y la biosfera. Que es como deberíamos dar cuenta de nuestra obligación de salvar especies en peligro de extinción, entre ellas plantas e insectos, no sólo "mamíferos peludos". A lo cual, sólo puedo dar la siguiente respuesta. No es suficiente con conferir valor inherente (o intrínseco) a las especies, ecosistemas o la biosfera. Se necesita un argumento convincente para hacerlo. Y éste no sólo no se ha formulado, sino que creo, por razones que ya he expuesto en otra parte,36 que no se puede formular.

PATRIARCADO Y DERECHOS DE LOS ANIMALES

Algunas teóricas feministas (feministas liberales, como se les llama) creen en los derechos humanos. Otras teóricas feministas, influidas por la obra de Carol Gilligan,37 piensan diferente. Creen que el "discurso de derechos" es sintomático de formas patriarcales de pensamiento. Por paradójico que esto pueda sonar, estas feministas (yo las llamo feministas de la teoría ética del cuidado) argumentan que la creencia en los derechos de

los animales perpetúa el patriarcado, entendido como la creencia infundada en la superioridad masculina. Permítaseme decir algo respecto de las formas patriarcales de pensamiento, tal como se describen en este contexto; luego, tal vez podamos entender mejor cómo funciona este tipo de crítica al enfoque de derechos.

Debido a una variedad de fuerzas culturales, sostienen las feministas de la ética del cuidado, los hombres tienden a pensar de cierta manera y las mujeres de otra. Para empezar, los hombres (pero no las mujeres) tienden a pensar en términos dualistas y jerárquicos. Por ejemplo, los hombres tienden a ver la razón como opuesta a la emoción (un dualismo) y también tienden a pensar que la razón es la que es superior de las dos (jerarquía). Este mismo patrón emerge en el caso de la objetividad y la subjetividad, la imparcialidad y la parcialidad, la justicia y el cuidado, la cultura y la naturaleza, el individualismo y el comunitarismo. En cada uno de estos y otros casos, el mundo tiende a ser dividido por los hombres en términos dualistas y, en cada uno de estos casos, uno de los dos términos tiene un rango mayor, como si tuviera más importancia o valor que su opuesto.

Lo que estas teorías denominarían "mente masculina" entonces, es definido como una clasificación dualista y jerárquica; una síntesis podría expresarlo así: los hombres tienden a creer que la razón, la objetividad, la imparcialidad, la justicia, la cultura y el individualismo son de mayor importancia o valor que la emoción, la subjetividad, la parcialidad, el cuidado, la naturaleza y la comunidad. Más aún, los hombres tienden a pensar que los hombres se identifican con el par clasificado más alto en cada uno de los dualismos y las mujeres con el más bajo. Así, se supone que las mujeres son (según los hombres) menos racionales y más emocionales, menos objetivas y más subjetivas, etcétera.

Con lo anterior como telón de fondo lógico, la denuncia de los derechos individuales expresada por las feministas de la ética del cuidado es inteligible. La idea de "derechos del individuo", creen, es un producto de la mente masculina. ¿Por qué? Porque se forma a partir de una concepción del mundo que pone más valor en la segregación del individuo (los derechos, después de todo, pertenecen al individuo) que en las relaciones comunitarias y familiares. Además, los enfoques que predican los derechos individuales le dan mayor importancia a la evaluación de las alternativas morales en términos de consideraciones imparciales —tales como el derecho a un trato respetuoso— que a las evaluaciones con base en nuestra responsabilidad de nutrir y sostener relaciones interpersonales cercanas, tales como la relación que se tiene entre padres e hijos. La importancia moral de estas últimas relaciones es denigrada por la mente masculina; nutrir es "labor de las mujeres" y por lo tanto tiene menor importancia que las acciones y políticas que honran los "derechos del individuo" universales, iguales e inalienables. Contra este juicio, las feministas de la ética del cuidado celebran las cualidades (emoción,

subjetividad y ética del cuidado, por ejemplo) tradicionalmente asociadas con lo femenino.

Las objeciones que estas feministas plantean en contra del enfoque de derechos siguen todas el mismo patrón lógico. Los modos patriarcales de pensamiento se describen primero en términos de ciertas características a, b, c; se manifiesta que el enfoque de derechos tiene las características a, b, c; por lo tanto, se denuncia el enfoque de derechos como patriarcal.

Deborah Slicer, por ejemplo, escribe que el enfoque de derechos es típico de "la tradición de justicia";38 perpetúa "[…] el cuestionable uso de jerarquías dualistas de nuestra cultura" (112); encarna "un sentido masculino del yo" por ejemplo, en tanto incorpora un "desprecio masculino por nuestras emociones" (115); nos hace "venerar principios y descuidar cosas como las virtudes y los afectos" (113). El enfoque de derechos, dice, "simplifica groseramente" (114) los temas morales que pretende abordar; en algunos casos, sus enseñanzas son "peligrosamente engañosas" (109).

En una vena muy similar, Josephine Donovon escribe desdeñosamente sobre mi "decidida exclusión de los sentimientos de la investigación intelectual 'seria' ";39 sobre cómo el enfoque de derechos "privilegia el racionalismo y el individualismo"40 y sobre por qué lo que se necesita es una "crítica del individualismo atomista y el racionalismo de la tradición liberal […] una visión que enfatice el vínculo emocional y colectivo, y una concepción orgánica (u holística) de la vida" (173). Cuando se calman la aguas, la filosofía que queda en *En defensa de los derechos de los animales* es, en opinión de Donovon, "sesgada" (168).

En un artículo previamente publicado41 ofrecí mi crítica a la evidencia empírica (hay muy poca, si alguna hubiera) que se usa para sustentar la creencia en la "mente masculina" y a los obstáculos lógicos (infranqueables, desde mi punto de vista) que cualquier ética del cuidado debe enfrentar. No la voy a repetir aquí. En cambio, invito a que otros consideren cuán justas son estas feministas de la ética del cuidado en su empeño por entender y caracterizar las posiciones que me atribuyen. Unos pocos ejemplos mostrarán que la justicia a veces es un bien escaso.

Se dice que mis posiciones exhiben "el desprecio masculino por la emoción". La única evidencia dada para este juicio es mi insistencia en que la defensa de los derechos de los animales que presento se apoya en la razón, no en la emoción. ¿Cómo podría ser de otro modo? ¿Cómo podría concebirse una teoría de los derechos de los animales basada en apelaciones a la emoción? ¿Qué podría sostener una "teoría" como ésta? Difícilmente, creer que la emoción tiene sus límites sea expresar "desprecio por la emoción", y es la tesis de que la emoción tiene sus límites, no un "desprecio por la emoción", lo que uno encuentra en mi obra.

Consideren, además, el siguiente pasaje de un ensayo de mi autoría que ha estado

ampliamente disponible desde 1985:

> Éstos son tiempos, y no son infrecuentes, en que se me llenan los ojos de lágrimas cuando veo, leo o escucho las miserables condiciones de los animales que están en manos de los humanos. Su dolor, su sufrimiento, su soledad, su inocencia, su muerte. Enojo. Rabia. Compasión. Tristeza. Asco… son nuestros corazones, no sólo nuestras cabezas, lo que nos llama a ponerle fin a todo esto…42

¿Cómo, me pregunto, puede alguien leer un pasaje como éste y acusarme de albergar un "desprecio masculino por la emoción"?

Se dice que ofrezco un enfoque de la ética que nos hace "venerar principios y descuidar cosas como las virtudes y los afectos", pese al hecho de que he publicado una extensa refutación al utilitarismo43 basada en esta incapacidad teórica para dar cuenta del gran valor que tiene la amistad en la vida humana.

Así están las cosas. Yo no digo que Slicer, Donovon y otras críticas o críticos de mi posición deliberada o maliciosamente tergiversan mis ideas. Sólo digo que las tergiversan. Por sí mismo, desde luego, esto no hace que mis ideas sean más creíbles de lo que podrían ser si no fuera así. Lo que sí hace, creo, es ayudar a explicar por qué no creo que la crítica feminista de mi enfoque de derechos sea lo suficientemente convincente como para exigir que se le rechace.

Conclusión

La primera edición de *En defensa de los derechos de los animales* tenía una cita de John Stuart Mill como lema. "Todo gran movimiento se ve obligado a pasar por tres fases: ridículo, polémica y aceptación." La cita de Mill conserva su lugar de honor en esta segunda edición: yo no podría haber descrito mejor las aspiraciones del libro. En concierto con los esfuerzos de otros, espero que *En defensa* lleve a los derechos de los animales, "de la fase del ridículo a la de la discusión" (443). Sin embargo, en el fondo de mi corazón, mi más profunda esperanza es que "la publicación de este libro tenga algún papel en la marcha de este gran movimiento, el movimiento por los derechos de los animales, hacia su tercera y última etapa: la etapa de la adopción".44

¿Ha ayudado *En defensa* a incrementar la discusión sobre los derechos de los animales? Es difícil de saber. Las dos últimas décadas han visto un enorme cambio en la frecuencia con que se aborda la idea de los derechos de los animales, en especial en filosofía. No es exagerado decir que los filósofos han escrito más sobre los derechos de los animales en los últimos 20 años que lo que escribieron nuestros predecesores en los 2 000 anteriores. Me gusta pensar que *En defensa* ha hecho alguna contribución a este avance revolucionario.

Que se adopten los derechos de los animales es otro asunto. Desgraciadamente, hoy

encontramos las mismas injusticias que ocurrían en 1983. Miles de millones de animales masacrados por su carne. Focas bebés apaleadas hasta la muerte sobre el hielo. Galgos encerrados en jaulas hasta 23 horas al día en temporada de carreras. Animales silvestres privados de su propio ser al ser entrenados para realizar trucos en circos y parques acuáticos. Tantos errores siguen sin ser corregidos. Siendo realistas, estamos a años luz de crear una cultura en la que se respeten los derechos de los animales. Sin embargo, los indicios de cambios positivos dan esperanza de un futuro mejor.45

Tomemos, por ejemplo, la industria peletera de los Estados Unidos. Apenas a mediados de la década de 1980, 20 millones de animales eran cazados anualmente por su piel; hoy, el número asciende a cuatro millones. Durante el mismo periodo, el número de cazadores activos se ha reducido a la mitad, de 330 000 a 165 000. Y el número de "ranchos" de visón ha disminuido a una tasa aún mayor, de mil a poco más de 300.

Si bien el número de animales masacrados por comida ha aumentado, el consumo de carne per cápita en su conjunto ha disminuido. El consumo de ternera en los Estados Unidos, por ejemplo, es menos de la mitad de lo que era 20 años atrás (2.7 millones masacrados entonces, 800 000 ahora). Incluso la tasa a la que los estadunidenses mataban animales de compañía perdidos o ya no queridos muestra una mejoría significativa: 23.4 millones en 1970, 17.8 millones en 1985 y 4.2 millones en 2002.

Debido a que es difícil contar con números exactos, nadie puede decir con certeza cuántos animales se usan con fines educativos, para realizar pruebas y para la investigación en los Estados Unidos. Sin embargo, el número total de especies rastreadas (los roedores, las aves y los animales de granja no están amparados por nuestra Ley de Bienestar Animal) es significativamente más bajo de lo que fue en 1985: 2 153 787 entonces, 1 236 903 ahora.

De modo que sí, algunas evidencias indican que está ocurriendo un cambio positivo, aunque a una velocidad mucho más lenta de lo que me imaginaba cuando terminé *En defensa*. Unas pocas semanas después de haber enviado el manuscrito final al editor, recuerdo estar caminando por las frías calles decembrinas de Nueva York, apretujado por las multitudes festivas, pensando que en el rostro de cada extraño veía a un futuro defensor de los derechos de los animales. Esperaba con ansias el glorioso día en que *En defensa de los derechos de los animales* transformaría a los Estados Unidos, incluso al mundo, en un refugio seguro para los animales, un lugar en donde al fin serían tratados con respeto.

Vaya que estaba equivocado. No sólo sobreestimé enormemente el poder de *En defensa*, sino que subestimé enormemente los numerosos retos que hay en el camino hacia una aceptación total de los derechos de los animales por parte de la sociedad. Si algo he aprendido en los últimos veinte años, es que la lucha por los derechos de los animales no es para pusilánimes. El ritmo del cambio social requiere de la penosa

resistencia de un maratonista, no de la velocidad de la luz del velocista. Mi creencia en el triunfo final de la justicia por otros animales no es menor hoy de la que fue cuando me abrí camino a través de las olas de compradores decembrinos; si acaso, es más fuerte. Digamos simplemente que mi idealismo ha sido atemperado por una fuerte dosis de realismo.

En cuanto a mi sobreestimación del poder de *En defensa:* me avergüenza confesar mi ingenuidad. No sé qué me hizo pensar que un libro de teoría moral podía cambiar el mundo. Lo que sí sé, como mencioné anteriormente, es que estaba en el proceso de bajar de las alturas a las que me llevó un impulso creativo único en mi vida, cuya evidencia sobrevive en el exorbitante número de itálicas en el texto. Dado que estaba tan entusiasmado, tal vez pensé que todo el que leyera *En defensa* también lo estaría. Tal vez pensé que, puesto que yo me había transformado mientras escribía esas páginas, los otros no se verían menos transformados cuando las leyeran.

En cualquier caso, hoy día pienso diferente. Las personas necesitan algo más que ser convencidas por un argumento filosófico a favor de los derechos de los animales. En particular, necesitan aceptar qué es lo que realmente les está sucediendo a los animales, algo que nunca harán mientras confíen en lo que les dicen los voceros de las grandes industrias que abusan de los animales o los funcionarios de gobierno. Y los defensores de los derechos de los animales necesitan distanciarse, clara y públicamente, con base en principios, de los incendiarios y otros criminales violentos. *En defensa de los derechos de los animales* en general no aborda estos importantes retos. En otras partes,46 intento remediar estas omisiones. (Para más información, véase www.tomregan-animalrights.com.) Estos últimos esfuerzos no tienen la intención de remplazar *En defensa*, sino de complementarlo.

Habiendo reconocido mi ingenuidad en forma debida (aunque dolorosa), no puedo sino admirar la apasionada escrupulosidad del mucho más joven Tom Regan, el autor de este libro. A principios de los años ochenta, yo creía que el movimiento por los derechos de los animales era como el capitán en la cita de Ami Ayalon que encabeza este nuevo epílogo. El movimiento por los derechos de los animales no sabía hacia dónde quería ir, por lo tanto era un movimiento destinado a no llegar nunca allí, sin importar cuán fuerte fuera el viento ni en qué dirección soplara. Mis nada realistas expectativas sobre cómo cambiaría *En defensa* al mundo han sido apropiadamente escarmentadas por la edad y las lecciones aprendidas con el tiempo. Aun así, me gusta pensar que este viejo amigo mío, este libro, nos ayuda a entender mejor —por medio de una rigurosa cartografía filosófica, digamos— adónde debería dirigirse el movimiento por los derechos de los animales. Y por qué.47

Raleigh, Carolina del Norte
8 de diciembre de 2003

Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 3a ed., pról., notas y versión de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2012 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

Barad-Andrade, Judith, "The Dog in the Lifeboat Revisited", *Between the Species,* vol. 8, núm. 2, 1988, pp. 114-117.

Benditt, Theodore M., "Benefit and Harm", *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 37, núm. 1, 1976, pp. 116-120.

Bentham, Jeremy, "Anarchical Fallacies", en J. Bowring (comp.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, W. Tait, Edimburgo, 1843-1859.

————, "Pennomial Fragments", en J. Bowring (comp.), *The Works of Jeremy Bentham,* vol. 3, W. Tait, Edimburgo, 1843-1859.

————, *Los principios de la moral y la legislación* [1789], trad. Margarita Costa, Claridad, Buenos Aires, 2008. [Versión original en inglés: *The Principles of Moral and Legislation*, Hafner, Nueva York, 1948.]

Beston, Henry, *The Outermost House: A Year of Life on the Great Beach of Cape Cod*, Viking Press, Nueva York, 1971.

Broadie, Alexander, y Elizabeth M. Pybus, "Kant's Treatment of Animals", *Philosophy,* vol. 49, núm. 190, 1974, pp. 375-384.

Brock, Dan W., "Utilitarianism", en T. Regan y D. VanDeVeer (comps.), *And Justice for All*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1981, pp. 217-240.

Callicott, J. Baird, "Review of Tom Regan, *The Case for Animal Rights", In Defense of the Land Ethics: Essays in Environmental Philosophy,* State University of New York Press, Albany, 1989, pp. 39-48.

Cigman, Ruth, "Death, Misfortune and Species Inequality", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 10, núm. 1, 1980, pp. 47-64.

Cottingham, John, " 'A Brute to the Brutes?': Descartes Treatment of Animals", *Philosophy,* vol. 53, núm. 206, 1978, pp. 551-559.

Darwin, Charles, *El origen del hombre* [1871], F. Sempere y C. Editores, Valencia, 1909.

Davidson, Donald, "Pensamiento y habla", en *De la verdad y de la interpretación*, trad. Guido Filippi, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 164-178. [Versión original en inglés: "Thought and Talk", en S. Guttenplan (comp.), *Mind and Logic*, Oxford, The University Press, 1975, pp. 7-23.]

Descartes, René, *Discurso del método* [1637], trad. M. García Morente, Porrúa, México, 2004.

————, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* [1641], trad. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

Donovon, Josephine, "Animal Rights and Feminist Theory", en Greta Gaard (comp.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Filadelfia, 1993, pp. 167-194.

Edwards, Rem, "Tom Regan's Seafaring Dog and (Un)Equal Moral Worth", *Between the Species*, vol. 9, núm. 4, 1993, pp. 231-235.

Everett, Jennifer, "Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect for Nature", *Ethics and the Environment,* vol. 6, núm. 1, 2001, pp. 42-67.

Feinberg, Joel, "La naturaleza y el valor de los derechos", en M. Platts (comp.), *Conceptos éticos fundamentales*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2007, pp. 225-249. [Versión original en inglés: "The Nature and Value of Rights", *The Journal of Value Inquiry*, vol. 4, 1970, pp. 243-257.]

————, "The Rights of Animals and Unborn Generations", en W. T. Blackstone (comp.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens, 1974, pp. 43-68.

————, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Feldman, Fred, *Introductory Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1978.

Ferré, Frederick, "Moderation, Morals and Meat", *Inquiry*, vol. 29, núm. 4, 1986, pp. 391-406.

Finsen, Susan, "Sinking the Research Lifeboat", *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 13, 1988, pp. 197-212.

Franklin, Julian H., "Regan on the Lifeboat: A Defense", *Environmental Ethics,* vol. 23, 2001, pp. 189-201.

Frey, Raymond G., *Interests and Rights: The Case Against Animals*, The Clarendon Press, Oxford, 1980.

————, *Rights, Killing, and Suffering*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

————, "Autonomy and the Value of Animal Life", *The Monist,* vol. 70, núm. 1, 1987, pp. 50-63.

Gallistel, Charles R., "Bell, Magendie, and the Proposal to Restrict the Use of Animals in Neurobehavioral Research", *American Psychologist,* vol. 36, núm. 4, 1981, pp. 357-360.

Gert, Bernard, y Charles M. Culver, "Paternalistic Behavior", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 6, núm. 1, 1976, pp. 45-57.

Gilligan, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. Juan José Utrilla, FCE, México, 1985. [Versión original en inglés: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.]

————, “Moral Orientation and Moral Development”, en E. Feder Kitay y D. T. Meyers (comps.), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Lanham, Boulder, Nueva York, Oxford, 1987, pp. 19-36.

Gleason, M. N., R. E. Gosselin, H. C. Hodge y R. P. Smith, *Clinical Toxicology of Commercial Products*, Williams and Wilkins, Londres, 1976.

Griffin, Donald R., *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, The Rockefeller University Press, Nueva York, 1976.

Gunderson, Keith, “Descartes, La Mettrie, Language and Machines”, *Philosophy,* vol. 39, núm. 149, 1964, pp. 193-222.

Hardin, Garret, “Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor”, *Psychology Today*, 1974, pp. 38-43; reimpreso en W. Aiken y H. LaFollette (comps.), *World Hunger and Moral Obligation*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1977.

Hare, Richard M., *El lenguaje de la moral,* trad. G. Carrió y E. Rabossi, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1975. [Versión original en inglés: *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1952.]

————, “Principles”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 73, 1972-1973, pp. 1-18.

————, “Ethical Theory and Utilitarianism”, en H. D. Lewis (comp.), *Contemporary British Philosophy*, Londres, 1976.

————, “Justice and Equality”, en John Arthur y William H. Shaw (comps.), *Justice and Economic Distribution*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1978, pp. 116-131.

Hargrove, Eugene, *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1992.

Harrison, Ruth, *Animal Machines: The New Factory Farming Industry*, Stuart, Londres, 1964.

Hart, Herbert L. A., “Death and Utility”, *The New York Review of Books,* vol. 27, núm. 8, 1980, pp. 25-32.

Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana* [1738], trad. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988.

Jamieson, Dale, “Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan’s Theory of Rights”, *Ethics,* vol. 100, núm. 1, 1990, pp. 349-362.

Jamieson, Dale, y Tom Regan, “On the Ethics of the Use of Animals in Science”, en Tom Regan y Donald Van De Veer (comps.), *And Justice for All*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1981, pp. 169-196.

Johnson, Edward, *Species and Morality*, tesis doctoral, Princeton University, Princeton, julio de 1976.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785], trad.

Manuel García Morente, San Juan, Puerto Rico, 2007.
————, *Lecciones de ética,* trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Editorial Crítica, Barcelona, 1988.
Kleinig, John, "Crime and the Concept of Harm", *American Philosophical Quarterly,* vol. 15, núm. 1, 1978, pp. 27-36.
Leopold, Aldo, "La ética de la tierra", en Margarita Valdés (comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental,* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM-FCE, México, 2004, pp. 25-44. [Versión original en inglés: *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Nueva York, 1949, pp. 201-226.]
Locke, John, *Pensamientos sobre la educación* [1693], trad. Rafael Lasaleta, Ediciones Akal, Madrid, 1986.
Long, Thomas A., "Hampshire on Animals and Intentions", *Mind,* vol. 72, núm. 287, 1963, pp. 414-416.
Lopez, Barry Holstum, *Of Wolves and Men*, Scribners, Nueva York, 1978.
Lyons, David, "Human Rights and the General Welfare", en D. Lyons, *Rights*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, California, 1979, pp. 1-13.
Magalhaes, Hulda (comp.), *Environmental Variables in Animal Experimentation*, Associated Universities Presses, Nueva Jersey, 1974.
Martin, Michael, "A Critique of Moral Vegetarianism", *Reason Papers,* vol. 3, 1976, pp. 13-34.
Mason, Jim, y Peter Singer, *Animal Factories*, Crown Publishers, Nueva York, 1980.
McCloskey, Henry J., "Rights", *Philosophical Quarterly,* vol. 15, 1965, pp. 115-127.
Midgley, Mary, *Bestia y hombre. Las raíces de la naturaleza humana*, FCE, Buenos Aires, 1989. [Versión original en inglés: *Beast And Man: The Roots of Human Nature,* Routledge, Londres, 1978.]
Mill, John Stuart, *El utilitarismo* [1863], trad. Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 1984.
Moore, George Edward, *Principia Ethica*, trad. Adolfo García Díaz, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1997. [Versión original en inglés: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.]
Moore Lappe, Francis, *Diet for a Small Planet*, Ballantine Books, Nueva York, 1975.
Nagel, Thomas, "¿Qué se siente ser murciélago?", en *Ensayos sobre la vida humana*, trad. Héctor Islas, FCE, México, 2000. [Versión original en inglés: "What it is like to be a Bat", en *Mortal Questions,* Cambridge University Press, Nueva York, 1979, pp. 165-180.]
————, "La muerte", en *Ensayos sobre la vida humana*, trad. Héctor Islas, FCE, México, 2000. [Versión original en inglés: "Death", en *Mortal Questions,*

Cambridge University Press, Nueva York, 1979, pp. 1-10.]
Narveson, Jan, "Pacifism: A Philosophical Analysis", *Ethics,* vol. 75, 1965, pp. 259-271.
————, "Animal Rights", *The Canadian Journal of Philosophy,* vol. 7, núm. 1, 1977, pp. 161-178.
————, "At Arms' Length: Violence and War", en T. Regan (comp.), *Matters of Life and Death*, Random House, Nueva York, 1980, pp. 125-174.
————, "On a Case for Animal Rights", *The Monist,* vol. 70, núm. 1, 1987, pp. 31-49.
National Association of Biology Teachers (NABT), "Guideliness for the Use of Live Animals at the Pre-University Level", *Bioscience,* vol. 31, núm. 4, 1981.
Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, trad. Rolando Tamayo, FCE, México, 1991. [Versión original en inglés: *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974.]
Palmeri, Ann, "Childhood's End: Toward the Liberation of Children", en W. Aiken y H. LaFollete (comps.), *Whose Child?: Children Rights, Parental Authority, and State Power*, Littlefield, Adams & Co., Totowa, 1980.
Perry, Ralph B., *Realms of Value*, Harvard University Press, Cambridge, 1954.
Pluhar, Evelyn, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Durham y Londres, 1995.
Pratt, Dallas, *Alternatives to Pain in Experiments on Animals*, Argus Archives, Nueva York, 1980.
Pybus, Elizabeth M., "Kant and the Maltreatment of Animals", *Philosophy,* vol. 53, 1978, pp. 560-561.
Rachels, James, "Euthanasia", en Tom Regan (comp.), *Matters of Life and Death*, Random House, Nueva York, 1980, pp. 28-66.
Rawls, John, "The Sense of Justice", *Philosophical Review,* vol. 72, 1963, pp. 281-305.
————, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, FCE, Madrid, 2006. [Versión original en inglés: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.]
Regan, Tom, "A Defense of Pacifism", *The Canadian Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 1, 1972, pp. 73-86.
————, "The Moral Basis of Vegetarianism", *The Canadian Journal of Philosophy,* vol. 5, núm. 3, 1975; reimpreso en *All that Dwell Therein*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1982, pp. 1-39.
————, "Derechos animales, injusticias humanas", en Jorge Issa y Teresa Kwiatkowska (comps.), *Los caminos de la ética ambiental,* Plaza y Valdés-

Conacyt, México, 1998, pp. 245-262. [Versión original en inglés: "Animal Rights, Human Wrongs", *Environmental Ethics*, vol. 2, núm. 2, 1980, pp. 99-120.]

————, "Animals and the Law: The Need for Reform", en *All That Dwell Therein*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1982, pp. 148-164.

————, "What Sorts of Beings Can Have Rights?", en *All That Dwell Therein*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1982, pp. 165-183.

————, "Why Whalling is Wrong", en *All that Dwell Therein*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1982, pp. 102-112.

————, "An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights", *Inquiry* vol. 22, núm. 1-2, 1978; *All that Dwell Therein*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1982, pp. 113-147.

————, "Feinberg on 'What Sorts of Beings Can Have Rights?' ", *The Southern Journal of Philosophy,* vol. 14, núm. 4, 1976, pp. 485-498; reimpreso en *All that Dwell Therein*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1982, pp. 165-183.

————, "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic", *Environmental Ethics,* vol. 3, núm. 1, 1981, pp. 19-34; reimpreso en *All that Dwell Therein*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1982, pp. 184-205.

————, "Frey On Why Animals Cannot Have Simple Desires", *Mind,* vol. 91, 1982, pp. 277-280.

————, "Equality and Utility: Some Neglected Problems", *The Journal of Value Inquiry*, vol. 17, 1983, pp. 33-52.

————, "A Refutation of Utilitarianism", *Canadian Journal of Philosophy,* vol. 13, 1983, pp. 141-159.

Regan, Tom, "The Case for Animal Rights", en P. Singer (comp.), *In Defense of Animals*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, pp. 13-26.

————, *Bloomsbury's Prophet: G. E. Moore and the Development of his Moral Philosophy,* Temple University Press, Filadelfia, 1986.

————, *Moore: The Early Essays*, Temple University Press, Filadelfia, 1986.

————, "Why Child Pornography Is Wrong", en G. Scarre (comp.), *Children, Parents, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

————, *The Thee Generation: Reflections on the Coming Revolution*, Temple University Press, Filadelfia, 1991.

————, "Feminism and Vivisection", en *The Thee Generation: Reflections on the Coming Revolution*, Temple University Press, Filadelfia, 1991.

————, *G. E. Moore: The Elements of Ethics*, Temple University Press, Filadelfia, 1991.

————, "¿Se basa en un error la ética ambiental?", en Margarita Valdés (comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM-FCE, México, 2004, pp. 119-146. [Versión original en inglés: "Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?", *The Monist*, vol. 75, núm. 2, 1992, pp. 161-182.]

————, "*The Case for Animal Rights*: A Decade's Passing", en Richard T. Hull (comp.), *A Quarter Century of Value Inquiry: Presidential Addresses of the American Society for Value Inquiry*, Rodopi, Ámsterdam y Atlanta, 1994, pp. 439-459; reimpreso en T. Regan, *The Animal Rights Debate* con Carl Cohen, Rowman and Littlefield, Lanham, 2001.

————, "Ivory Towers Should Not a Prison Make", en *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 2001, pp. 150-163.

————, *The Animal Rights Debate* con Carl Cohen, Rowman and Littlefield, Lanham, 2001.

————, *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 2001.

————, "Understanding Animal Rights Violence", en *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 2001, pp. 139-149.

————, *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, Rowman and Littlefield, Lanham, Boulder, Nueva York, Oxford, 2003.

————, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman and Littlefield, Lanham, Boulder, Nueva York, Oxford, 2003.

————, "How to Justify Violence", en S. Best y J. Nocela II (comps.), *Terrorist or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals*, Lantern Books, Nueva York, 2003, pp. 231-236.

————, y Peter Singer, "The Dog in the Lifeboat: An Exchange", *The New York Review of Books,* 1985, pp. 56-57.

Rescher, Nicholas, *Welfare: The Social Issues in Philosophical Perspective*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1972.

Richards, David A. J., "Justice and Equality", en T. Regan y D. VanDeVeer (comps.), *And Justice for All*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1981.

Rickaby, Joseph, "Ethics and Natural Law", *Moral Philosophy*, 1901; Tom Regan y Peter Singer (comps.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1976.

Ritchie, David G., *Natural Rights*, G. Allen & Unwin, Londres, 1894.

Rollin, Bernard, *Animal Rights and Human Morality*, Prometheus Books, Buffalo,

1981.
Rolston III, Holmes, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Filadelfia, 1988.
Rosenfield, Leonora, *From Beast-Machine to Man-Machine*, Columbia University Press, Nueva York, 1968.
Ross, William David, *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994. [Versión original en inglés: *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford, 1930.]
Routley, Richard, "Alleged Problems in Attributing Beliefs and Intentionality to Animals", *Inquiry,* vol. 24, núm. 4, 1981, pp. 385-417.
Rowan, Andrew W., *Alternatives to Laboratory Animals: Definition and Discussion*, The Institute for the Study of Animal Problems, Washington, D. C., 1980.
Ryder, Richard D., *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter, Londres, 1975.
Sapontzis, Steve, *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, Filadelfia, 1987.
Schweitzer, Albert, "Civilización y ética", en *Filosofía de la civilización*, vol. II, trad. Héctor Vaccaro, Sur, Buenos Aires, 1962. [Versión original en inglés: *Civilization and Ethics,* parte II de *The Philosophy of Civilization*, 2a. ed., trad. C. T. Champion, Londres, 1929].
————, "On Exploiting Inferiors", *Between the Species*, vol. 1-2, núm. 11, 1995, pp. 1-24.
Singer, Peter, "Sidgwick and Reflective Equilibrium", *The Monist,* vol. 58, núm. 3, 1974, pp. 490-517.
————, "All Animals are Equal", *Philosophical Exchange,* vol. 1, núm. 5, 1974, pp. 103-116.
————, "Hambre, riqueza y moralidad", *Una vida ética,* Taurus, Madrid, 2002, pp. 135-147. [Versión original en inglés: "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 1, núm. 3, 1972, pp. 229-243; reimpreso en W. Aiken y H. LaFollette (comps.), *World Hunger and Moral Obligation,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1977.]
————, "The Parable of the Fox and the Unliberated Animals", *Ethics,* vol. 88, núm. 2, 1978, p. 122.
————, "Killing Humans and Killing Animals", *Inquiry,* vol. 22, núm. 1-2, 1979, pp. 145-156.
————, *Ética práctica*, 2a ed., trad. Rafael Herrera Bonnet, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. [Versión original en inglés: *Practical Ethics,* Cambridge University Press, Nueva York, 1979.]

————, “Utilitarianism and Vegetarianism”, *Philosophy and Public Affairs,* vol. 9, núm. 8, 1980, pp. 325-337.

Singer, Peter, “Los animales y el valor de la vida”, en Jorge Issa y Teresa Kwiatkowska (comps.), *Los caminos de la ética ambiental,* Plaza y Valdés-Conacyt, México, 1998, pp. 199-244. [Versión original en inglés: “Animals and the Value of Life”, en Tom Regan (comp.), *Matters of Life and Death*, Random House, Nueva York, 1980, pp. 338-380.]

————, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar, Strauss & Giroux, Nueva York, 1981.

————, “Ten Years of Animal Liberation”, *The New York Review of Books*, 1985, pp. 46-52.

Slicer, Deborah, “Your Daughter or Your Dog”, *Hypatia,* vol. 6, núm. 1, 1991, pp. 108-124.

Smart, John Jamieson Carswell, y Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against,* Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Stich, Stephen P., “Do Animals Have Beliefs?”, *Australasian Journal of Philosophy,* vol. 57, núm. 1, 1979, pp. 1-18.

Sumner, Lesley W., “A Matter of Life and Death”, *Noûs,* vol. 10, 1976, pp. 145-171.

————, “Tom Regan, *The Case for Animal Rights*”, *Noûs*, vol. 20, núm. 3, 1986, pp. 425-434.

Taurek, John M., “Should the Numbers Count?”, *Philosophy and Public Affairs,* vol. 6, núm. 4, 1977, pp. 293-316.

Terrace, Herbert S., *Nim: A Chimpanzee Who Learned Sign Language*, Random House, Nueva York, 1979.

VanDeVeer, Donald, “Of Beasts, Persons, and the Original Position”, *The Monist,* vol. 62, 1979, pp. 368-377.

Vyvyan, John, *The Dark Face of Science*, Michael Joseph, Londres, 1971.

Williams, Bernard, “El caso Makropulos”, en *Problemas del yo*, trad. José Holguera, 2a ed., Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2013, pp. 113-136. [Versión original en inglés: “The Makropulos Case”, en *Problems of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1973.]

Wynne-Tyson, Jon, *Food For a Future: The Complete Case for Vegetarianism*, Centaur Press, Londres, 1975.

Zapala, Edward, *One Millions Dogs: Tom Regan, the Worse-off Principle, and the Abolition of the Use of Animals in Science*, tesis doctoral, Universidad de Massachusetts, Amherst, 2002-2003.

ÍNDICE ANALÍTICO

Aaron, Henry: 40
aborto: 358-359
actos supererogatorios: 359-361
Adams, Ansel: 444
agentes morales: 114, 125, 182-187; y el contractualismo, 194-206; y el egoísmo racional, 188-194; y el enfoque de derechos, 271-275; y la posición de Kant, 209-211; y el principio de daño 220-227
águilas: 24, 334
alces: 24
alma: 32, 33, 42, 48, 51, 52, 57, 59
alternativa mecanicista: 30, 31, 32
alternativa no mecanicista: 31, 35, 39, 41
alternativas (al uso de los animales en la ciencia): 417-418, 421-425, 428-429, 430-432
ambientalistas: 403-404, 440
amenazas inocentes: 331, 333, 334, 370
American Institute of Biological Science: 410n
animales de granja: 370 y ss; vistos como propiedad legal, 387-390, 400, 438; vistos como recursos renovables, 383-386
animales de laboratorio: 404 y ss.
animales: y agricultura, 370-393; autonomía de, 112-114, 137-138, 146; bienestar de, 110 y ss.; caza y captura de, 394-400; y especies en peligro de extinción, 400-404; y eutanasia, 139-146, 149; identidad de, 110-111, 205-206; intereses de, 114-116, 119, 146-147, 148, 149-150; paternalismo hacia, 133-150; uso en la ciencia, 370, 383, 404-437, 440; *véase también* ciencia
antropomorfismo: 29, 50, 55-56, 57, 85, 109
apelación a la tradición: 394
argumento de la envidia: 289">289, 291, 292
argumento de la especie: 91-92
argumento de los beneficios: 423-424, 424n, 427
argumento del lenguaje: 90
argumento imaginativo: 91
Aristóteles: 163, 225, 269, 270, 272
autonomía: 112-114, 119-120, 137-138, 146
aves: 230n, 436n

Beauty Without Cruelty: 418, 418n

becerros/terneros: 126, 239, 386
Benditt, Theodore Matthew: 120n
beneficios: 111-122, 147
Bennett, Jonathan: 90
Bentham Jeremy: 123-124, 173, 233, 235, 245, 246, 249, 253, 254, 271, 296, 304-305, 307
Beston, Henry: 398n
bondad: 231-233
bote salvavidas, caso de: 323, 364-365, 391-393, 428
Broadie, Alexander: 212-215
Brock, Dan W.: 168, 234n

caballos: 34, 100, 139
captura: 370, 436n, 438, 439
caracoles: 54
caribú: 130, 397
Carter, W. R.: 216n, 323n
casos de prevención: 336, 340-341, 344, 347
castigo: 328
caza: 370, 438, 439, 436n
caza de ballenas: 133n, 394, 409, 439
caza de patos: 399
caza de zorros: 394, 421, 443
cetáceos: 100
Charron, Pierre: 34
chauvinismo humano: 55-56, 58
chimpancés: 35-38, 50, 56, 64, 205, 290
Cigman, Ruth: 129-133
ciencia, uso de animales en: entornos educativos, 405-410, 440; investigación, 425-435, 440; toxicología, 411-425, 440
comunidad moral: 183-187, 235
conceptos: 76 y ss.; concepto de los, 79-82
conciencia animal: 24 y ss.
  complejidad de la, 59 y ss.
    autoconciencia, 102-103, 105, 109
    creencias, 59 y ss.
    deseos, 59 y ss.
    emociones, 103-104, 109
    intencionalidad, 102, 105, 108

memoria, 101, 105, 109
percepción, 101, 101n, 109
sentido del futuro, 102, 105, 109
sintiencia, 109
argumento acumulativo por la, 49-52, 56-57, 59, 62, 67, 92, 102, 106, 107, 109, 112
consentimiento informado: 424
consideraciones especiales: 313, 336-337, 355-357, 360-363
contractualismo: 194-206, 209, 227, 294, 311, 312, 357
control depredador: 399-400
Cottingham, John: 25, 26, 51
coyotes: 399
creencia: 63 y ss.; comportamiento y contenido de la, 94-100; contenido de la, 74-100; lenguaje y, 63-74
crueldad: 228-231, 385, 397; enfoque de Kant, 207-218; enfoque de Rawls, 198-206
Culver, Charles: 133-138, 148

daño: 111, 122-133, 147-148, 220-223; comparable, 342-343; por inducción, 122-125; la muerte como, 128-133; como privación, 125-128
Darwin, Charles: 42, 44, 57, 103, 111
Davidson, Donald: 71n
deberes naturales: 197-200, 309-311
deberes: adquiridos, 310-313, 336, 356-357; de asistencia, 286, 306, 319, 321; de caridad, 308, 314; de justicia, 196-206, 284-286, 311-313, 313 y ss.; naturales, 197-200, 309-311; no adquiridos, 310-313; *véase también* crueldad
defensa propia por parte del inocente: 325
delfines: 44
derechos: 303 y ss.
adquiridos, 310-313, 318, 366
básicos, 313, 318, 366
legales, 303-304, 366-367
morales, 303-304, 366-367
negativos, 319, 320
no adquiridos, 310-313, 318, 366
a no ser dañado, 324-325
a ser tratado con respeto, 313-316
como demandas válidas, 307-310
de pacientes morales, 316-317
teoría de otorgar, 318, 318n

derechos de los animales: la negación de Singer, 254-255; *véase también* enfoque de derechos
Descartes, René: 25 y ss., 61, 64
deseos categóricos: 129-132, 148, 204
Dios: 47-48, 155, 181, 182, 226
dios en la máquina: 48
dualismo: 45-48

efectos colaterales: 237, 258, 262, 351-354
egoísmo (ético) racional: 172, 175, 179, 188-194, 209, 227, 234, 249, 294, 311, 349, 357
enfoque de crueldad y bondad: 182, 228-233, 264, 265
enfoque de deberes directos: 182 y ss.
enfoque de deberes indirectos: 182 y ss.; arbitrariedad moral, 218-227; *véase* también contractualismo; egoísmo racional; enfoque de Kant
enfoque de derechos: 176, 179, 302 y ss.; e inmoralidad en entornos educativos, 405-410, 440; e inmoralidad en la investigación científica, 425-435, 440-441; e inmoralidad en las pruebas de toxicidad, 413-425, 440-441; y obligatoriedad del vegetarianismo, 370-393; por qué no es anticientífico, 423-424, 430-431, 443; por qué no es anticonsumidores, 416-417; por qué no es antihumano, 187, 423, 432, 443; por qué no es antinegocios, 381-382; por qué no es contra la protección del trabajador, 417; y utilitarismo, diferencias prácticas en relación con el trato de los animales, 390-397, 436-437
equilibrio reflexivo: 165
escepticismo: 41-42, 53, 57, 90, 91, 92
esclavitud: 257, 270, 356, 388, 433
escudos inocentes: 329-330, 331, 333, 334, 371
especies en peligro de extinción: 182, 370, 400-402, 439
especismo: 186, 217, 226, 235, 254, 259, 291, 364; y el utilitarismo, 262-264, 265, 266, 353-354
esponjas: 32
ética ambiental: 282-283, 370, 402-404, 440
eutanasia: 111, 139-146, 148-149, 375, 383; paternalista, 144-146, 149; respeto a la preferencia, 143-144, 149
evolución y conciencia: 42-45, 52, 57, 104

falacia naturalista: 283
fanático: 355
fascismo ambiental: 403, 439

Feinberg, Joel: 64n, 181n, 307, 308n, 315, 319-320
Feldman, Fred: 288n
focas: 394, 399, 436n
Frey, Raymond G.: 62-75, 77, 78, 79, 86, 94-100, 103, 106, 107, 116

Galileo: 431
Gallistel, Charles Randy: 425-427
gatos: 24, 38, 55, 100, 139, 230
Gendin, Sidney: 150n, 333n
Gert, Bernard: 133-138, 148
gorilas: 38, 56
granjas industriales: 218, 255, 260, 261, 354, 375 y ss., 438
Griffin, Donald R.: 43, 44, 55, 59
Gunderson, Keith: 27n, 32n, 33n

Händel, Georg Friedrich: 132
Hardin, Garret: 258
Hare, Richard M.: 166, 173, 251, 289, 304, 306
Harrison, Bernard: 99-100n
Harrison, Ruth: 126n
Hart, Herbert L. A.: 243, 244
Hebb, Donald O.: 49, 50, 52, 103, 104
hipopótamos: 100
Hume, David: 92

identidad, problema de: 110-111, 205
igualdad de los individuos: 269, 271-286, 300; *véase también* valor inherente
igualitarismo: explicación del enfoque de derechos del, 271-277, 279-282, 284-286, 300; explicación utilitaria del, 235, 265, 269, 273-275, 284, 288, 300
imperativo categórico: 175, 207-211, 216-218, 249
individuos, valor de: explicación del enfoque de derechos, como igualdad en el valor inherente, 269, 271 y ss.; explicaciones perfeccionistas, como desigualdad en el valor, 269-271, 272-273, 276, 284, 300; explicaciones utilitaristas, como receptáculos reemplazables, 239-240, 242-243, 272, 275, 284
industria de animales de granja: 256, 257, 373 y ss., 433, 436n, 438
industria farmacéutica: 422
industria peletera: 439
infanticidio: 358-359, 435
inocentes. *Véase* número de inocentes

interacción, el problema de la: 46-48
intereses: 111, 114-116, 119, 146-147, 148, 149; de bienestar, 115-116, 119, 146-147, 148, 149; de preferencia, 115-116, 119, 146, 149-150
intuiciones morales: 163-171, 194; defensa de la apelación a las, 167-171; prerreflexivas, 164, 179-180; reflexivas, 164-165, 179-180
investigación (científica): 425-435, 440
investigación neurobiológica: 425-426

Jamieson, Dale: 333n, 428n
Jenkins, Peter: 36n
Jesús: 178
jirafas: 100
Johnson, Edward: 197
juicio moral ideal: 156-160, 178, 222-225
juicios morales: 152 y ss.; y apelación a una autoridad moral, 155-156; y estadísticas, 154-155; y pensamiento, 153-154; y preferencias personales, 152-153; y sentimientos, 153
justicia: y perfeccionismo, 269-271, 272-273, 276, 284, 300, 314, 365; y principio de respeto, 284-286, 299, 313 y ss.; y utilitarismo de la regla, 286-294, 300; y utilitarismo del acto, 246, 251, 253, 254-255, 258-259, 262-263, 265-266, 271, 288-289, 293; *véanse también* deberes, de justicia; enfoque de derechos; principio de respeto

Kant, Immanuel: 112-114, 175-177, 179, 187, 207-218, 219, 227, 228, 249, 250, 253, 275, 277, 409, 434
Kennedy, hermanos: 132
Kleinig, John: 119, 124n

La Mettrie, Julien Offay: 32, 35, 41, 56, 61
langostas: 204
Lappe, Francis Moore: 377n
lenguaje de señas estadunidense: 35, 37, 38
lenguaje: y conciencia, 33-41, 56, 64; y creencia, 63-74
leones: 23, 109, 443
Leopold, Aldo: 402, 439
Levin, Harold: 58n
llamas: 38, 100
lobos: 127, 130, 322-323, 397
Lochner, Stefan: 23, 109, 443

Locke, John: 229
Long, Thomas A.: 59n
Lopez, Barry Holstum: 127n
Lucy: 35-36
Lyons, David: 306, 307, 315

Magalhaes, Hulda: 413n
manejo de la fauna silvestre: 395-398
"máquinas fetales": 435, 436n
mariposas: 230n
marqués de Newcastle: 32
Martin, Michael: 322n
Mason, Jim: 126n
matar, la moralidad de: y el enfoque de derechos, 317; y el utilitarismo clásico, 236-239, 274, 287; y el utilitarismo de preferencia, 240-245, 274, 287; y el utilitarismo de la regla, 287; y el valor inherente de los individuos, 273
Matthews, Gareth B.: 50, 358n
máxima producción sostenible: 396-397, 439
McCloskey, Henry J.: 318-320
Midgley, Mary: 24
Mill, John Stuart: 150, 173, 233, 305-308, 316, 319, 321, 323, 350, 393, 443
monos: 34
Montaigne, Michel de: 34
Moore, George Edward: 163-164
More, Henry: 25, 26
moscas: 204
movimiento por los derechos de los animales: 188, 353-354, 443, 447; *véase también* enfoque de derechos.
Mozart, Wolfgang Amadeus: 132
muerte: 111, 128-133, 148

Nagel, Thomas: 93, 125n
Narveson, Jan: 187-195, 209, 219, 227, 249, 294, 311, 313, 325, 326, 327, 357
National Association of Biology Teachers (Asociación Nacional de Maestros de Biología): 410n
Nietzsche, Friedrich: 269
Nim, Chimspki: 37-38
Nozick, Robert: 421, 329n, 421n
número de inocentes: cuándo cuentan, 343-346, 367-368; cuándo no cuentan, 343-

351, 367-368; ¿deberían contar?, 335-340

ocasionalismo: 47-48, 57
Occam, William: 30
ostras: 32
otras mentes: problema de, 41-42, 53
ovejas: 322, 399

pacientes morales: 182-187; y contractualismo, 194-206; y el egoísmo racional, 188-194; y enfoques de deberes directos, 228 y ss.; inocencia de los, 332-335; y la posición de Kant, 209-211, 215-217; y principio de daño, 219-227; y el principio de respeto, 268-269, 297-298; uso en la ciencia de, 353-354, 404 y ss.; y utilitarismo, 233-236, 288-294, 300
pacifismo: 325-327, 329, 331
Palmeri, Ann: 134, 137, 148
paternalismo: 111, 133-138
pavos: 389, 410
peces: 241, 436n
perros: 23, 24, 28, 29, 31, 34, 38, 44, 60, 61, 75 y ss., 139, 205, 210, 213, 230, 323, 334, 363, 364, 391, 429
Perry, Ralph Barton: 115
Picasso, Pablo: 132, 181
Pitcher, George: 58n
Platón: 24n
pollos: 38, 255, 257, 260, 389, 409
Pratt, Dallas: 411-413
prejuicio, 27-28, 58, 158-159; *véase también* especismo; racismo; sexismo
principio de continuidad psicológica: 103
principio de daño, 220-227, 269, 350; derivación del, 298-299
principio de igualdad: 246, 250, 253, 254, 263, 265, 271, 289, 293, 294; *véase también* principio de igualdad de intereses
principio de igualdad condicional: 250-251
principio de igualdad de intereses: 258-259; *véase también* principio de igualdad
principio de inocencia: 325, 329-330, 331, 335, 366
principio de libertad: 166, 371-373
principio de minimización del daño: 340-341, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 368, 396
principio de parsimonia: 30, 48, 92, 93, 94,108; *véase también* simplicidad
principio de peor situación: 340, 346-350, 368
principio de respeto: 249, 269, 284-286, 299, 301, 350; defensa del, 294-297;

derivación del principio de daño del, 298-299; pacientes morales y el, 297-298; derecho a un trato respetuoso, 313-316, 367; estatus del, 366
principio de violación mínima: 343-346, 347, 349, 367, 368
principio formal de justicia: 158-159, 268, 284, 285, 299, 313
principio pacifista: 325, 326, 367
principios morales, 160 y ss.; criterios para evaluar la validez de los, 161-166; criterios aplicados al principio de daño, 222-226; criterios aplicados al principio de respeto, 294-297
promesa, el deber de mantenerla: 310, 312, 313, 356-357
prueba de lenguaje para la conciencia, 33-41, 56, 64; inadecuación de la, 39-41
prueba DL50: 405, 412, 415, 419, 424
pruebas de toxicidad: 411 y ss.; aguda, 411; crítica del enfoque de derechos a las, 413-425; crónica, 411; subaguda, 411
puercos: 38, 100, 255, 266
Pybus, Elizabeth: 212-215

Rachels, James: 139n
racismo: 262, 263, 265, 266, 352
ranas:408
ratas: 426, 427
ratones: 51
Rawls, John: 165, 187, 194-206, 207, 208, 209, 219, 227, 270, 294, 310, 311-313, 357
relativismo ético: 161-162
Rensberger, Boyce: 35
Rescher, Nicholas: 119
Richards, David: 268n
Rickaby, padre José: 24n
riesgos: 419-423, 440
Ritchie, David George: 304, 306
Rosenfield, Leonora: 27n
Ross: 164, 167, 219, 221, 223, 320, 321
Routley, Richard: 55n, 76n
Routley, Val: 55n
Rowan, Andrew W.: 404n
Ryder, Richard D.: 186n

Salt, Henry: 443
san Jerónimo: 23

Schweitzer, Albert: 277, 278
sentido común: 24, 27, 49, 52, 53, 54, 57, 59
sexismo: 263, 265, 266
Shapiro, Henry: 442n
Shaw, George Bernard: 211, 212, 443
simplicidad: 30, 45, 48, 177-178; *véase también* principio de parsimonia
Singer, Peter: 166-171, 173, 233, 238, 240 y ss., 276-277n, 290, 292, 304, 306
Smart, John Jamieson Carswell: 246, 247n
Sócrates: 16
Stich, Stephen: 60-63, 74-88, 94, 106
subjetivismo ético: 169-170
Sumner, Lesley W.: 130n

Taurek, John M.: 336-340, 341, 344, 350
teoría de creencias y deseos: 60 y ss.
teorías éticas, 171-178; consecuencialista (teleológica), 171-174, 179; criterios de evaluación, 177-178; no consecuencialistas (deontológicas), 175-176, 179
Terrace, Herbert, S.: 36-38
tigres: 38, 100, 182
tragedia: 132-133
trazar la línea, problemas de: 54, 104, 105-106, 113, 151, 184-185, 358-359, 389, 407, 434, 440

urraca: 34
utilidad marginal decreciente: 290, 291
utilitarismo: 172-174, 175, 179, 182, 268, 269, 273, 274, 275, 293, 300, 304-307, 323, 348, 349, 350, 368, 377, 390-391, 393, 436-437; del acto, 174, 228, 233 y ss., 264, 286, 287, 288, 294, 324, 351-354; clásico, 233-240, 252; hedonista, 173-174, 233-240, 242, 244, 262, 264, 269, 351; ideal, 287, 288; no ideal, 287, 288; de preferencia, 168, 174, 179, 240 y ss., 265, 294; de la regla, 174, 233, 269, 286-294, 323

vacas: 100
valor inherente: 268, 271 y ss.; de agentes morales, 271-275; y criterio de sujeto de una vida, 279-284, 301; de pacientes morales, 275-277; y reverencia por la vida, 277-279
valor instrumental: 173
valor intrínseco: 173, 179, 271-272
valor: y enfoque de derechos, 271 y ss.; inherente, 271 y ss.; instrumental, 173;

intrínseco, del individuo, 173; y perfeccionismo, 269-271, 272-273, 276, 284, 300; y utilitarismo, 239, 242, 272, 275, 284
VanDeVeer, Donald: 198n, 442n
Van Gogh, Vincent: 132
vegetarianismo: 218, 353; crítica de los argumentos morales de Singer a favor del, 253-262, 266, 390-391; por qué es obligatorio, 370-393
veterinarios: 424n, 433
vivisección: 404
Wade, Maurice: 369n
Wright, hermanos: 132
Wynne-Tyson, Jon: 378n

zorros: 394

ÍNDICE GENERAL

Sumario
Dedicatoria de la edición en español
Prólogo a la primera edición
Agradecimientos

1. *Conciencia animal*
   I. La negación de Descartes
   II. Cómo no objetar a Descartes
   III. El principio de parsimonia
   IV. La objeción de La Mettrie
   V. La prueba del lenguaje
   VI. Escepticismo
   VII. La teoría evolucionista y la conciencia
   VIII. La caída de Descartes
   IX. El argumento acumulativo a favor de la conciencia animal
   X. ¿Qué animales son conscientes?
   XI. Resumen y conclusión

2. *La complejidad de la conciencia de los animales*
   I. La teoría de creencias y deseos
   II. Lenguaje y creencia
   III. El contenido de la creencia
   IV. Tres objeciones
   V. La complejidad de la conciencia animal
   VI. Resumen y conclusiones

3. *Bienestar animal*
   I. La autonomía de los animales
   II. Intereses
   III. Beneficios
   IV. Daños
   V. La muerte
   VI. El paternalismo y los animales
   VII. La eutanasia y los animales
   VIII. Resumen y conclusión

4. *Teoría y pensamiento ético*
   I. Algunas maneras de no responder a las preguntas morales

II. El juicio moral ideal
III. Criterios para evaluar los principios morales
IV. Teorías éticas consecuencialistas
V. Teorías éticas no consecuencialistas
VI. La evaluación de las teorías éticas
VII. Resumen y conclusión

5. *Enfoques del deber indirecto*
I. Enfoques del deber directo y del deber indirecto
II. Agentes morales y pacientes morales
III. El enfoque de Narveson: el egoísmo racional
IV. La posición de Rawls: el contractualismo
V. La posición de Kant: el hombre como fin en sí mismo
VI. La arbitrariedad moral de todos los enfoques de deber indirecto
VII. Resumen y conclusión

6. *Enfoques del deber directo*
I. El enfoque de crueldad y bondad
II. El utilitarismo hedonista
III. El utilitarismo de preferencia
IV. Los fundamentos de Singer para el vegetarianismo
V. Utilitarismo y especismo
VI. Resumen y conclusión

7. *Justicia e igualdad*
I. La teoría utilitarista y la teoría perfeccionista de justicia
II. Los individuos como iguales en valor
III. "Todos los animales son iguales"
IV. El valor inherente y la reverencia por la vida
V. El valor inherente y el criterio de sujeto de una vida
VI. Justicia: el principio de respeto a los individuos
VII. El utilitarismo de la regla y la justicia
VIII. En defensa del principio de respeto
IX. La derivación del principio de daño
X. Resumen y conclusión

8. *El enfoque de derechos*
I. Derechos morales y legales
II. Pretensiones y pretensiones válidas

III. Deberes adquiridos y no adquiridos
IV. El principio de respeto y el derecho a un trato respetuoso
V. Los derechos de los pacientes morales
VI. Miscelánea de objeciones
VII. La violación del derecho a no ser dañado
VIII. La inocencia de los pacientes morales
IX. ¿Deberían contar los números?
X. Los principios de violación mínima y peor situación
XI. Por qué no cuentan los efectos colaterales
XII. Respuestas a más objeciones
XIII. Asuntos inconclusos
XIV. Resumen y conclusión

9. *Implicaciones del enfoque de derechos*
I. Por qué el vegetarianismo es obligatorio
II. Por qué cazar y capturar animales es incorrecto
III. Cómo preocuparse por las especies amenazadas
IV. Contra el uso de animales en la ciencia
V. Resumen y conclusión

Epílogo
Epílogo a la edición de 2004
Bibliografía
Índice analítico

[1] Véase, por ejemplo, Platón, *La república,* 9.571c.

[2] Joseph Rickaby, S. J., *Moral Philosophy,* p. 249, citado en T. Regan y P. Singer (comps.), *Animal Rights and Human Obligations,* p. 180.

[3] M. Midgley, *Bestia y hombre. Las raíces de la naturaleza humana,* p. 1.

* La traducción más natural al español del término inglés *awareness* es *conciencia;* sin embargo, Regan usa también el término *consciousness.* Creemos que no hay una diferencia significativa en el uso que el autor da a ambos términos, de modo que ambos se han traducido como *conciencia. Conscious awareness* se traduce como *percepción consciente* o *percatarse conscientemente.* [T.]

[4] R. Descartes, "Quinta parte", *Discurso del método,* p. 37.

[5] J. Cottingham, " 'A Brute to the Brutes?': Descartes' Treatment of Animals".

[6] R. Descartes, *Philosophical Letters,* citado en Regan y Singer, *Animal Rights,* p. 66.

[7] Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* pp. 333-334.

[8] Cottingham, " 'A Brute to the Brutes?'…", art. cit., p. 557.

[9] *Ibid.,* p. 551.

[10] Citado en L. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine,* p. 54.

* Una máquina *pinball* es un juego de salón mecánico en el que se impulsa con un resorte una bola, que recorre un tablero con distintas paletas. Es un juego popular en salones de juego y bares. [T.]

[11] Como se reporta en K. Gunderson, "Descartes, La Mettrie, Language and Machines", p. 202.

[12] De una carta a Henry More (5 de febrero de 1649), Kenny, *Descartes: Philosophical Letters,* citado en Regan y Singer (comps.), *Animal Rights,* p. 66.

[13] *Ibid.,* p. 65.

[14] Para una discusión más completa y una comparación entre los enfoques de Descartes y La Mettrie, véase Gunderson, "Descartes and La Mettrie".

[15] A. Kenny, *Descartes: Philosophical Letters,* citado en Regan y Singer (comps.), *Animal Rights,* p. 64.

[16] La Mettrie sugiere que la visión de Descartes sobre la mente humana (alma) era una concesión que hizo a los poderosos teólogos de su época. Las enseñanzas de Descartes en relación con la mente humana, escribe La Mettrie, no son sino "un truco astuto, un ardid con estilo, para que los teólogos se tragaran una poción escondida bajo la forma de una analogía […] Pues esto es, una fuerte analogía (entre el comportamiento humano y el comportamiento animal), lo que obliga a todos los estudiosos y a los sabios jueces a confesar que estos seres orgullosos y banales (esto es, teólogos en particular y humanos en general), que se distinguen más por su orgullo que por el nombre de hombres por mucho que deseen exaltarse a sí mismos, son, en el fondo, sólo máquinas que, aunque erguidas, andan a gatas". Citado en Gunderson, "Descartes and La Mettrie", p. 212.

[17] De una carta de Descartes al marqués de Newcastle, en Kenny, *Descartes: Philosophical Letters,* citado en Regan y Singer (comps.), *Animal Rights,* pp. 63-64.

[18] Para otros pasajes pertinentes, véanse las selecciones de Descartes en Regan y Singer (comps.), *Animal Rights.* No queda claro que Descartes siempre sostuviera la misma posición en relación con el lenguaje y la conciencia. El pasaje recién citado parece apoyar la interpretación de que creía que la incapacidad de usar un lenguaje prueba que ese individuo carece de conciencia. Ésta es la posición que se analiza aquí. Sin embargo, en al menos una ocasión Descartes parece suavizar esta posición radical y escribe que "si bien considero como un hecho indiscutible que somos incapaces de probar que en los animales exista pensamiento alguno, no creo que por ello esté demostrado que no lo haya, puesto que la mente humana no alcanza a sus corazones. No obstante, cuando investigo qué es lo más probable en este asunto, no veo ningún argumento que indique que los animales tienen pensamientos, salvo el hecho de que, puesto que tienen […] órganos sensoriales como nosotros, parece probable que tengan sensaciones como nosotros; y puesto que el pensamiento está incluido en nuestros modos de sensación, parece plausible atribuirles pensamientos similares" (de una carta de Descartes a Henry More, *Philosophical Letters*). Descartes entonces, procede a socavar este argumento al argüir, entre otras cosas, que los animales no pueden usar un lenguaje. La crítica directa que se ofrece en las páginas que siguen responde a esta posición radical. El argumento subsecuente que se adelanta en este capítulo, a favor de una comprensión evolutiva de la naturaleza animal, proporciona una alternativa a su enfoque concerniente a lo que es más probable en este asunto.

[19] *The New York Times,* 29 de mayo de 1974, p. 52. Para un relato similar más completo, véase P. Jenkins, "Ask No Question", *The Guardian,* 10 de julio de 1973, citado en Regan y Singer (comps.), *Animal Rights.*

[20] H. S. Terrace, *Nim: A Chimpanzee Who Learned Sign Language,* p. 210.

[21] *Ibid.,* p. 215.

[22] *Ibid.,* p. 218.

[23] *Ibid.,* p. 221.

[24] C. Darwin, *El origen del hombre,* p. 21.

[25] *Ibid.,* p. 76.

[26] D. R. Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience,* p. 85.

[27] *Ibid.,* p. 74.

[28] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas,* p. 14.

[29] D. O. Hebb, "Emotion in Man and Animal", citado en G. B. Matthews, "Animals and the Unity of Psychology", p. 440.

[30] *Id.*

[31] Cottingham, " 'A Brute to the Brutes?'…", art. cit., p. 558.

[32] Para algunas sugerencias razonadas en este sentido, véase Griffin, *Animal Awareness,* cap. 7.

[33] *Ibid.,* p. 104. Las cursivas son mías.

[34] Hasta donde sé, esta expresión se origina con Val y Richard Routley. Véase, por ejemplo, su ensayo "Against the Inevitability of Human Chauvinism". No pretendo sugerir que los Routley usan "chauvinismo humano" precisamente en el mismo sentido que yo.

[35] George Pitcher me salvó de cometer una serie de errores en este y el siguiente capítulo al ofrecerme su provechosa crítica. Le estoy agradecido por su ayuda. Sin embargo, me he aferrado a algunas ideas que me aconsejaba abandonar, de modo que no es mi pretensión sugerir que él estaría de acuerdo con todo lo que sostengo. También quiero agradecer a mi colega Harold Levin, quien discutió conmigo varios aspectos de la conciencia animal.

[1] A no ser que haya indicación en contrario, la palabra *animal* se usará para referirse a animales mamíferos. Para una mayor discusión de este uso véase la sección V de este capítulo.

[2] Griffin, *The Question of Animal Awareness* (véase cap. 1, n. 26), p. 74.

[3] Sobre la atribución de creencias, deseos e intenciones a los animales silvestres, véase Thomas A. Long, "Hampshire on Animals and Intentions", pp. 414-416.

[4] Stephen P. Stich, "Do Animals Have Beliefs?", pp. 1-18.

[5] *Ibid.,* pp. 15-17.

[6] *Ibid.,* p. 17.

[7] *Ibid.,* p. 18.

[8] *Id.*

[9] Tom Regan, "Frey On Why Animals Cannot Have Simple Desires", pp. 277-280.

[10] Joel Feinberg sugiere que las creencias que suponen estas formas figuran en el análisis de los deseos en "The Rights of Animals and Unborn Generations", pp. 43-68 (citado en Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy,* pp. 159-184). Frey escribe positivamente sobre este análisis en R. G. Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals,* pp. 55 y ss.

[11] Véase por ejemplo, Frey, *Interests and Rights,* pp. 108-110.

[12] *Ibid.,* p. 87.

[13] Las bases para anticipar que Frey probablemente replique como se describe aquí las proporciona la manera en que responde a una objeción similar a su análisis del deseo. Véase *ibid.,* pp. 55 y ss.

[14] Véase, por ejemplo, *ibid.,* p. 58.

[15] *Ibid.,* pp. 57-58.

[16] Véase *ibid.,* pp. 89-91. Para un argumento similar, véase Donald Davidson, "Pensamiento y habla".

[17] *Ibid.,* p. 90.

[18] *Ibid.,* p. 91.

[19] *Id.*

[20] Stich, "Do Animals Have Beliefs?", p. 25.

[21] *Ibid.,* p. 26.

[22] *Id.*

[23] *Ibid.,* p. 28.

[24] *Ibid.,* pp. 18-19.

[25] Richard Routley hace este señalamiento en su discusión crítica de Stich. Véase su "Alleged Problems in Attributing Beliefs and Intentionality to Animals", pp. 385-417.

[26] Stich, "Do Animals Have Beliefs?", p. 19.

[27] Frey, *Interests and Rights,* pp. 111-112.

[28] *Ibid.,* p. 113.

[29] *Ibid.,* p. 108.

* El término inglés *bonehead* es de difícil traducción. Su traducción literal es "necio", "estúpido" o "cabeza dura" (aunque el término se utiliza también para referirse a los *skinheads* o neonazis), sin embargo, el autor los menciona como un grupo específico de personas con creencias determinadas acerca de los huesos, de forma similar a los prequímicos. Hemos preferido mantener el término en inglés. [E.]

[30] Stich, "Do Animals Have Beliefs?", pp. 23-24.

[31] Frey pensaría de otra manera: dado que Fido carece de lenguaje, carece de creencias. Por lo tanto, Frey lisa y llanamente niega que Fido pueda tener alguna creencia en particular (por ejemplo, la creencia por preferencia). Las bases de Frey para su negación se encontraron deficientes antes (sección III).

[32] Stich, "Do Animals Have Beliefs?", p. 23.

[33] Jonathan Bennett, *Linguistics Behavior,* p. 118.

[34] Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana,* p. 262 (Selby-Bigge, p. 176).

[35] Thomas Nagel, "¿Qué se siente ser un murciélago?", p. 276.

[36] Frey, *Interests and Rights,* pp. 114-115. Frey proporciona un segundo argumento que no discuto porque es deficiente de la misma manera y por las mismas razones que el que yo considero: concretamente, plantea una pregunta improcedente sobre el comportamiento animal porque trata el comportamiento atomísticamente en vez de hacerlo holísticamente.

[37] Frey no es el único que hace uso de una visión atomística del comportamiento y luego argumenta que no podemos decir qué cree alguien sobre la base de cómo se comporta. Bernard Harrison, con quien Frey reconoce que está en deuda, argumenta de manera similar en contra de la posición de Jonathan Bennett, quien afirma que el comportamiento constituye la base para la atribución de creencias. Véase la reseña de Harrison a *Linguistic Behavior,* de Bennett, en *Mind* (1977), pp. 600-605.

[38] Frey, en *Interests and Rights,* escribe que "la percepción involucra no sólo detección sensorial sino comprensión por parte de la mente … [o] … subsumiendo y clasificando por este medio los datos de los sentidos bajo conceptos" (p. 119). Por lo tanto, en donde no hay conceptos, argumenta Frey, tampoco hay percepción, sólo "detección sensorial". Y dado que, desde la perspectiva de Frey, no podemos decir qué conceptos tienen los animales, o incluso que tengan alguno, también deberíamos ser escépticos en relación con si ellos pueden percibir o de hecho perciben algo. Si el argumento presentado en lo anterior es sólido, Fido y los animales similares a él deben tener conceptos generales y, al menos en algunos casos, podemos decir algo sobre el contenido de sus conceptos. Incluso si aceptáramos la distinción entre "percepción" y "detección sensorial", tenemos derecho a decir que Fido, al igual que muchos otros animales, perciben. Si no lo hicieran, no podrían formarse creencias por preferencia.

[39] G. Matthews, "Animals and the Unity of Psychology", p. 440.

[40] Esto no significa negar la realidad de, digamos, la ansiedad flotante libre, sino insistir en que tales fenómenos son inusuales precisamente porque son casos desviados de los casos normales de emoción y sentimientos, casos que involucran creencias del tipo de las caracterizadas en lo anterior.

[41] Frey, *Interests and Rights,* p. 122.

[42] Darwin, "Las facultades mentales del hombre y de los animales inferiores", caps. segundo y tercero de *El origen del hombre.*

[43] Hebb, "Emotion in Man and Animal", cap. 1, n. 29, p. 88.

[1] R. B. Perry, *Realms of Value,* p. 7.

[2] N. Rescher, *Welfare: The Social Issues in Philosophical Perspective,* p. 16.

[3] J. Kleinig, "Crime and the Concept of Harm", p. 38.

[4] Hay un uso de la palabra "beneficio" que nos permite decir que satisfacer un deseo es un beneficio (es decir, es benéfico) para el individuo cuyo deseo es satisfecho. "Beneficio" no se usa de esta manera en el texto, dado que esto requeriría que distinguiéramos entre "beneficio"$_1$ (lo que hace posible encontrar la satisfacción o amplía las oportunidades de obtener satisfacción) y "beneficio"$_2$ (el efecto benéfico de encontrar satisfacción en algo). Sobre esta distinción, véase Theodore Matthew Benditt, "Benefit and Harm", pp. 116-120.

[5] Jeremy Bentham, introducción a *Los principios de la moral y la legislación,* p. 291n.

[6] Para más comentarios sobre estos puntos, véase, por ejemplo, mi artículo "The Moral Basis of Vegetarianism".

[7] No se está afirmando que el propio Bentham sostuviera las posiciones siguientes, sólo que lo que dice en el pasaje citado le habría permitido hacerlo.

[8] John Kleinig, "Crime and Harm", p. 27. El propio Kleinig no limita el daño de esta manera.

[9] Thomas Nagel parece sostener una posición similar. Véase su ensayo "La muerte".

[10] Los relatos hoy clásicos de las granjas industriales son de Ruth Harrison, *Animal Machines: The New Factory Farming Industry* y Peter Singer, *Liberación animal.* Un estudio más reciente y, en mi opinión, el mejor que se ha realizado, es de Jim Mason y Peter Singer: *Animal Factories.*

[11] Véase, por ejemplo, Barry Holstun Lopez, *Of Wolves and Men.*

* Los zoológicos *roadside* son pequeños "zoológicos" que se encuentran sobre todo en poblaciones remotas de los Estados Unidos a la orilla de la carretera. Estos minizoológicos tienen como objetivo atraer a los visitantes para que hagan uso de otras instalaciones (por ejemplo, gasolineras o restaurantes). En estos lugares los animales suelen estar encerrados en jaulas muy reducidas y en condiciones que no cumplen con las reglamentaciones exigidas en los parques zoológicos. [T.]

[12] Véase Mason y Singer, *Animal Factories,* pp. 21 y ss.

[13] Ruth Cigman, "Death, Misfortune and Species Inequality", pp. 47-64.

[14] Bernard Williams, "El caso Makropulos".

[15] Cigman, "Death, Misfortune…", p. 58.

[16] *Ibid.*, p. 57.

[17] *Ibid.,* p. 59. Supongo que los infortunios y daños, cuando se aplican a los seres humanos y los animales tienen el mismo alcance. No tendría ningún sentido decir que algo fue un infortunio para Mary pero que no fue dañada por ello o que, aunque fuera dañada por algo, no sufriera un infortunio. Por lo tanto, supongo que cuando Cigman niega que la muerte sea un infortunio para los animales, implica que tampoco es un daño. Mi visión de las cosas en este sentido, sea consistente o no, al menos no es excéntrica. Además de Nagel ("La muerte"), véase L. W. Sumner, "A Matter of Life and Death", pp. 145-171.

[18] Lopez, *Of Wolves and Men,* da una serie de ejemplos de comportamientos semejantes por parte de los lobos.

[19] Cigman, "Death, Misfortune…", p. 55.

[20] Por ejemplo, es muy poco probable que quienes trabajan para salvar a las ballenas cambien su forma de hablar porque los filósofos argumentan que "tragedia" es una idea que no aplica a la muerte de los animales. Estas personas probablemente continúen pensando, y diciendo, que la matanza de las ballenas perpetrada por balleneros comerciales es en efecto trágica. Sólo un análisis muy limitado de la tragedia evitaría que se usara apropiadamente el lenguaje de esta manera.

[21] Bernard Gert y Charles M. Culver, "Paternalistic Behavior", p. 53; las cursivas son mías.

[22] *Ibid.,* p. 50.

[23] Ann Palmeri, "Chilhood's End: Toward the Liberation of Children", p. 107. Culver y Gert también citan la acción "por el bien de las plantas de uno" como un caso en donde el paternalismo no puede aplicarse literalmente.

[24] *Ibid.,* p. 54.

[25] *Ibid.,* p. 53, las cursivas son mías.

* En el original se lee "of or relating to a father; evincing a father's care or solicitude". [T.]

[26] Esta discusión sobre la eutanasia le debe mucho al ensayo de James Rachels, "Euthanasia", en Tom Regan (ed.), *Matters of Life and Death,* Random House, Nueva York, 1980, pp. 28-66.

[27] John Stuart Mill, *El utilitarismo,* p. 51.

[28] Me he visto beneficiado de discutir con Sidney Gendin las principales ideas exploradas en este capítulo.

[1] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Libro 1, 1094.

[2] G. E. Moore, *Principia Ethica,* p. 73.

[3] W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno.*

[4] John Rawls, *Teoría de la justicia.*

[5] Véase, por ejemplo, R. M. Hare, "Justice and Equality".

[6] Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology,* p. 70.

[7] *Ibid.,* pp. 70-71.

[8] Peter Singer, "Utilitarianism and Vegetarianism", p. 326. Singer argumenta este punto en profundidad en su "Sidgwick and Reflective Equilibrium", especialmente pp. 515-517.

[9] Dan W. Brock, "Utilitarianism", p. 223.

[10] Singer, "Sidgwick and Reflective Equilibrium", p. 494.

[11] Singer, "Utilitarianism and Vegetarianism", p. 327.

[12] Véase Peter Singer, *Practical Ethics,* p. 87.

[13] La mayoría de los utilitaristas, aunque no todos, favorecen uno de estos dos enfoques. Moore proporciona un contraejemplo importante al sostener que el valor intrínseco de ciertos estados de la conciencia no es reductible al placer o la satisfacción que contienen. Esta versión del utilitarismo no se examina en los capítulos subsecuentes. Para una crítica, véase mi "A Refutation of Utilitarianism".

[1] Un recordatorio: a no ser que exista indicación en contrario, la palabra *animal* se refiere a los mamíferos normales de un año o más de edad.

[2] La posición de que nuestros deberes que involucran obras de arte, arquitectura y la naturaleza son deberes indirectos hacia la humanidad, que incluye a las futuras generaciones de seres humanos, se encuentra, por ejemplo, en Feinberg, "The Rights of Animals and Unborn Generations" (véase el cap. 2, nota 10). Feinberg no sostiene un enfoque de deber indirecto respecto de los animales.

[3] Richard D. Ryder fue el primero en introducir este término como una manera de captar el tipo de prejuicio hacia los animales que él y otros creen que es esencialmente comparable a los prejuicios de racismo y sexismo. Véase su *Victims of Science: The Use of Animals in Research.* Para más comentarios, véase la sección XI del cap. 8.

[4] Jan Narveson, "Animal Rights", p. 177.

[5] *Id.*

[6] *Id.*

[7] *Id.*

[8] *Ibid.,* p. 178.

[9] *Id.*

[10] *Ibid.,* p. 177.

[11] *Ibid.,* p. 164.

[12] John Rawls, "The Sense of Justice", p. 284.

[13] Rawls, *Teoría de la justicia* (véase cap. VIII, n. 77), pp. 462-463.

[14] *Ibid.,* p. 463. Las cursivas son mías.

[15] Edward Johnson, *Species and Morality.* He sacado provecho de esta obra y recomiendo su lectura.

[16] Rawls, *Teoría de la justicia,* p. 461.

[17] *Ibid.,* p. 467.

[18] Es posible que una reinterpretación de la posición original pueda proporcionar una base de tipo rawlsoniana para que tengamos deberes directos con los animales que tienen un bienestar. Sobre esto, véase Donald VanDeVeer, "Of Beasts, Persons, and the Original

Position", pp. 368-377. Estoy muy en deuda con este artículo. Sin embargo, creo que la posición de Van Der Veer, al igual que la de Rawls, es vulnerable a la objeción planteada más adelante (véase la sección XII del cap. 8) en contra de toda forma de contractualismo.

[19] Aunque tengo algunas objeciones para hablar de un deber directo de no ser crueles con los animales, voy a permitirme esta forma de hablar en la discusión que sigue. En cuanto a mis objeciones, véase la discusión del enfoque de crueldad y bondad al inicio del siguiente capítulo (sección I).

[20] Rawls, *Teoría de la justicia,* p. 463.

[21] *Ibid.,* pp. 115-118.

[22] *Ibid.,* pp. 115-116.

[23] *Ibid.,* p. 116.

[24] *Ibid.,* p. 463.

[25] *Cf. ibid.,* p. 456.

[26] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* p. 42.

[27] *Ibid.,* pp. 15-16.

[28] *Ibid.,* p. 42.

[29] Kant, *Lecciones de ética,* pp. 287-288 ("De los deberes para con los animales y los espíritus", *cf. ibid.,* §§ 391-399. Ak. XXVII.2.1, pp. 986-989).

[30] Como se cita en John Vyvyan, *The Dark Face of Science,* p. 29.

[31] Alexander Broadie y Elizabeth M. Pybus, "Kant's Treatment of Animals", p. 345.

[32] *Ibid.,* p. 382.

[33] *Ibid.,* p. 383.

[34] "Kant and the Maltreatment of Animals", p. 560.

[35] Creo que fue mi colega W. R. Carter quien, en una discusión sobre las posiciones de Kant, me aclaró por primera vez este punto.

[36] Ross, *Lo correcto y lo bueno* (véase el capítulo 4, nota 3), p. 65.

[1] Locke escribe lo siguiente: "Un hecho que he observado con frecuencia en los niños es que se sienten inclinados a maltratar a todos los pobres seres que están en su poder: con frecuencia *atormentan* y tratan cruelmente a los pajaritos, a las mariposas y a otros pobres animales por el estilo que caen en sus manos, y esto con una especie de placer. Creo que es preciso vigilarlos atentamente sobre este punto, y si sienten inclinación por este género de *crueldad,* debe enseñárseles la costumbre contraria. El hábito de atormentar y matar las bestias puede, en efecto, hacerles duros y crueles respecto de los hombres, y los que se complacen en hacer sufrir, en destruir las criaturas de una especie inferior, no se sienten ya dispuestos a ser compasivos o benignos con los de su propia especie…" John Locke, *Pensamientos sobre la educación,* sección 116, p. 165.

[2] Aquí y a lo largo de todo lo que sigue está en discusión el llamado utilitarismo total. Discutir otras formas (por ejemplo, el llamado utilitarismo del promedio) sería complicar innecesariamente el argumento. Las dificultades inherentes a todas las formas de utilitarismo se destacan palpablemente en Dan W. Brock, "Utilitarianism" (véase el capítulo 4, nota 9).

[3] Bentham, *Los principios de la moral y la legislación,* cap. XVII, sec. 1.

[4] Citado en Peter Singer, *Ética práctica,* p. 237.

[5] *Ibid.,* pp. 211-212.

[6] *Ibid.,* pp. 16-17.

[7] Peter Singer, "Animals and the Value of Life", p. 238. Las cursivas son mías.

[8] *Ibid.,* pp. 118-119.

[9] *Ibid.,* p. 235.

[10] *Id.* Singer hace una declaración comparable en "Killing Human and Killing Animals". "Los seres autoconscientes […] no son meros receptáculos que contienen una determinada cantidad de placer y no son remplazables" (p. 153).

[11] H. L. A. Hart, "Death and Utility", p. 30.

[12] *Id.*

[13] Singer, *Ética práctica,* p. 14.

[14] Peter Singer, *Liberación animal,* p. 43. En una obra publicada más recientemente, Singer continúa caracterizando la igualdad como un principio ético o moral. Véase su *Ética práctica,* p. 25, en donde escribe que "la igualdad es un principio ético básico, y

no una afirmación de hecho". [La versión en español corresponde a la 3ª ed. del artículo original que más tarde fue incluido en el libro *Liberación animal,* mientras que la que retoma Regan corresponde a la primera que apareció en *Philosophical Exchange* 1; en la 3ª ed. no aparece la cita que transcribe Regan y que dice textualmente "the basic moral principle of equality", el mismo fragmento ha sido reformulado y señala: "De una u otra forma, muchos filósofos y escritores han propugnado como *principio moral básico* la consideración igualitaria de los intereses, pero pocos han reconocido que este principio sea aplicable a los miembros de otras especies distintas a la nuestra" (p. 43, las cursivas son mías); por lo que he optado por transcribir otro fragmento de otra parte de la versión en español lo más similar posible al citado por Regan. (T.)]

[15] *Ibid.,* p. 40.

[16] *Ibid.,* p. 41.

[17] Supongo que puede surgir el problema de la relación lógica entre los principios de utilidad e igualdad y de hecho va a surgir para los utilitaristas "cognitivistas" y los "no cognitivistas" por igual; por lo tanto, este problema no puede evitarlo un utilitarista del tipo de Singer, que defiende una metaética no cognitivista. Al suponer que los utilitaristas no cognitivistas pueden aceptar (y de hecho aceptan) que la relación lógica se sostiene entre diferentes prescripciones morales, supongo lo que los utilitaristas no cognitivistas mismos profesan. Sobre este punto, véase R. M. Hare, *El lenguaje de la moral,* en especial, los capítulos 2, 3; y la contribución de John Jamieson Carswell Smart a *Utilitarianism: For and Against,* en especial, pp. 7-9.

[18] Singer, "Utilitarianism and Vegetarianism", pp. 328-329 (véase cap. 4, n. 8).

[19] *Ibid.,* p. 329.

[20] Aunque esta opción es *posible,* no conozco ningún utilitarista que la haya escogido. Desde luego, Singer, es necesario reconocerle, no. Hacerlo debilitaría su defensa de la liberación animal, entre otras cosas, dado que la utilidad de contar el interés que tienen los animales de evitar el dolor como equivalente al interés que tienen los humanos en evitarlo podría diferir muy marcadamente.

[21] Singer, *Ética práctica,* p. 15.

[22] En una ocasión, Hare observó que el utilitarismo es "consistente" con su visión sobre los significados del uso moral de términos como "correcto" o "debería", sugiriendo entonces que aceptaría lo que hemos denominado "la opción débil". Véase su "Principles", p. 15. En otra ocasión argumenta que lo que yo he denominado el principio de igualdad condicional "lleva" o "abre paso" al utilitarismo, por lo que sugiere que él

aceptaría "la opción fuerte". Véase su "Ethical Theory and Utilitarianism", pp. 116-117. Yo creo, aunque no voy a argumentar el punto aquí, que los argumentos de Hare están abiertos a todas las mismas objeciones (y más) levantadas en contra del intento de Singer de fundar el utilitarismo en el principio de igualdad condicional. También merece observarse que Singer, por una vez, aunque reconoce estar en deuda con Hare por el uso de la idea de derivar el utilitarismo de la igualdad condicional, deja claro que él no piensa que el argumento muestre tanto como supone que Hare cree. "El intento de postular un utilitarismo basado en los intereses o las preferencias se debe sobre todo a Hare, aunque no vaya tan lejos como el argumento que se encuentra en *Moral Thinking*" (*Ética práctica,* p. 449). Singer, entonces, evidentemente interpreta que Hare seleccionaría lo que yo he denominado "OF1": la "opción fuerte1". Creo que ésta es la interpretación más razonable de Hare.

[23] Singer, *Ética práctica,* p. 18.

[24] *Ibid.,* pp. 16-17.

[25] Por razones que he expuesto en otra parte, no creo que nadie se comprometa con ese principio consecuencialista, aun suponiendo que le concediéramos a Singer sus supuestos. De hecho, en la medida en que el utilitarismo de preferencia descansa en una teoría del valor, no sólo el principio consecuencialista de Singer no se desprende de las razones que él da en su apoyo, sino que ese principio de hecho es inconsistente con la noción de valor en la teoría de la preferencia. Sobre estos temas véase mi "Equality and Utility: Some Neglected Problems". Incluso si estuviera equivocado en relación con la acusación de inconsistencia lanzada en ese artículo, hay razones más que suficientes para rechazar la aceptación del principio consecuencialista que defiende Singer. Véase, por ejemplo, el argumento que se da más adelante, sección XII del cap. 8.

[26] Peter Singer, *Liberación animal,* p. 43.

[27] *Ibid.,* p. 55.

[28] Peter Singer, "The Parable of the Fox and the Unliberated Animals", p. 122.

[29] Singer, "All Animals are Equal", p. 155. [La versión en español no recoge este fragmento, probablemente se deba a los cambios que el autor hizo en el artículo entre su aparición en *Animal Rights and Human Obligations,* de donde toma la cita Regan en esta ocasión, y su inclusión en el libro *Liberación animal;* véase la n. 14 de este capítulo. (T.)]

[30] Véase Garret Hardin, "Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor"; Peter Singer, "Hambre, riqueza y moralidad".

[31] Véase, por ejemplo, Singer, “Todos los animales son iguales”.

[32] Singer, “Utilitarianism and Vegetarianism”, p. 335.

[1] En el análisis sobre justicia e igualdad de este capítulo estoy en deuda con un ensayo de David A. J. Richards sobre este tema. Véase su "Justice and Equality", capítulo 4, n. 9. No pretendo sugerir que el profesor Richards estaría de acuerdo con las conclusiones de este capítulo.

[2] Singer tiene un estimulante ensayo titulado "Todos los animales son iguales" (véase cap. 6, n. 14). La igualdad que Singer tiene en mente es la igualdad que presenta en su principio de igualdad y por tanto se refiere a contar intereses iguales por igual. La igualdad de los individuos —el que tengan igual valor inherente por derecho propio— no es lo que Singer refiere cuando él dice "todos los animales son iguales". Es lo que se refiere aquí.

[3] En un ensayo anterior, presenté posiciones que son inconsistentes con las que presento aquí. "No es implausible —escribo— suponer que seres humanos adultos normales, debido a que pueden llevar una vida plausible de contar con una gama de valores (por ejemplo, virtudes morales) no obtenibles por las personas con una severa deficiencia mental, podrían ellos mismos ser considerados como poseedores de un mayor valor inherente que los deficientes" ("An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights", p. 137). Sin que me diera cuenta, esto me comprometía con una teoría perfeccionista de la justicia, una perspectiva que ahora rechazo y debí haber rechazado antes.

* Se ha agregado la oración que figura entre corchetes debido a que no fue recogida en la traducción al español que aquí se cita. [T.]

[4] Albert Schweitzer, "Civilización y ética", pp. 341-343.

[5] Regan, "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic", pp. 19-34; reimpreso en Regan, *All That Dwell Therein,* pp. 184-205.

[6] Estos puntos se argumentan a profundidad en mi "Feinberg on What Sorts of Beings Can Have Rights", pp. 485-498; reimpreso en Regan, *All That Dwell Therein,* pp. 165-183.

[7] Estaba confundido sobre este punto en el ensayo citado en la nota anterior, y he tratado de aclarar este embrollo en el ensayo citado en la nota 5.

[8] Fred Feldman proporciona un estudio particularmente lúcido sobre las objeciones estándar contra el utilitarismo de la regla en *Introductory Ethics,* pp. 61 y ss.

[9] Hare, "Justice and Equality", p. 126 (véase el cap. 4, n. 5).

[10] *Ibid.,* pp. 124-125.

[1] D. G. Ritchie, *Natural Rights.* Se incluyen pasajes relevantes en Regan y Singer (comps.), *Animal Rights,* p. 182 (véase el cap. 1, n. 2)

[2] Hare, "Justice and Equality", p. 130 (véase el cap. 4, n. 5).

[3] Jeremy Bentham, "Pennomial Fragments", p. 221.

[4] Bentham, "Anarchical Fallacies", p. 501.

[5] Mill, *El utilitarismo,* p. 66 (véase el cap. 3, n. 27).

[6] David Lyons, "Human Rights and the General Welfare", p. 183.

[7] Mill, *El utilitarismo.*

[8] Lyons, "Human Rights", p. 182.

[9] Joel Feinberg, "La naturaleza y el valor de los derechos", p. 245. He expresado mi gran deuda con la obra de Feinberg en más de una ocasión en el pasado y lo vuelvo a hacer aquí. El análisis de las pretensiones de y pretensiones contra, etc., que se da en las páginas que siguen es, creo, esencialmente el mismo que el de Feinberg. Sin embargo, es la adecuación de este análisis no su fidelidad al espíritu y la letra de su enfoque lo que tiene una importancia cardinal. Es más, aunque mis propias posiciones sobre los derechos han sido influidas considerablemente por mi interpretación de Feinberg, no estoy seguro de que él estaría de acuerdo con las conclusiones a las que llego, en especial, en el caso de los derechos de los animales. Feinberg argumenta que pueden tener derechos —es decir, que atribuirles derechos no es completamente absurdo—. Sin embargo, hasta donde sé, nunca ha argumentado que los animales tengan derechos.

[10] Rawls, *Teoría de la justicia,* pp. 115-116 (véase el cap. II, § 19).

[11] *Ibid.,* p. 116.

[12] De hecho, esto es concederles a los oponentes del enfoque de derechos más de lo que estamos obligados, dado que hay análisis alternativos de los derechos morales, distintos del de pretensiones válidas, que son compatibles con el argumento en favor de reconocer los derechos morales de los agentes *y* pacientes morales.

[13] H. J. McCloskey, "Rights", p. 118. El análisis de derechos como atribución es defectuoso. Que se tenga la atribución de hacer algo debe depender de si es lícito hacerlo (es decir, de si se estaría haciendo algo incorrecto si se hiciera) y que se tenga la atribución para hacerlo (es decir, que esté dentro de los propios derechos hacerlo) debe depender de si, al hacerlo, se estaría violando el derecho que otros tienen contra uno. El análisis de "qué se tiene la atribución de hacer", por tanto, usa la noción de derechos en

vez de analizarla.

[14] Feinberg, "La naturaleza y el valor de los derechos", p. 247.

[15] Ross, *Lo correcto y lo bueno,* pp. 65-66 (véase el cap. 4, n. 3).

[16] Para muestras publicadas de este argumento, véase Ritchie, *Natural Rights,* pp. 181 y ss. Véase también Michael Martin, "A Critique of Moral Vegetarianism", pp. 13 y ss.

[17] Véase, por ejemplo, W. R. Carter, "Once and Future People", p. 66.

[18] Por razones estilísticas, "que uno cause daño", "que uno dañe a otro" y otras expresiones a veces se usarán en lugar de otras más difíciles de manejar: "que uno haga algo que dañe a otro".

[19] Jan Narveson, "Pacifism: A Philosophical Analysis".

[20] Este punto se argumenta con mayor profundidad en Tom Regan, "A Defense of Pacifism".

[21] Para una réplica a la defensa del pacifismo recién esbozada, véase Jan Narveson, "Violence and War", pp. 117 y ss.

[22] Este ejemplo se inspira en uno similar esbozado por Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía,* p. 47.

[23] Para más comentarios sobre la inocencia de los pacientes morales, véase Dale Jamieson y Tom Regan, "On the Ethics of the Use of Animals in Science", cap. 4, n. 9. Me he beneficiado de la discusión de estas ideas con Sidney Gendin.

[24] J. M. Taurek, "Should the Numbers Count?", pp. 293-316.

[25] *Ibid.,* p. 306.

[26] *Ibid.,* pp. 307-308.

[27] *Ibid.,* p. 308.

[28] Al decir que los daños son *prima facie* comparables se supone que no se pondría a ningún individuo en una peor situación que otro. Los casos donde un individuo, o varios, son puestos en peor situación se discuten más adelante.

[29] Debo confesar que yo mismo no siempre he sido claro en esto, dado que en más de una ocasión he declarado o implicado que los derechos de los individuos pueden ser violados con justificación apelando al principio de minimización del daño. Sobre esto

véase, por ejemplo, mi "Animals Rights, Human Wrongs" (véase el cap. 3, n. 6 en la versión impresa en Regan, *All that Dwell Therein*).

[30] Gareth Matthews llama la atención sobre algunos de los temas conceptuales y empíricos relevantes en relación con las capacidades psicológicas de los fetos en "Animals and the Unity of Psychology" (véase el cap. 1, n. 29).

[31] Las conversaciones con mi colega Maurice Wade me ayudaron en algunas de las implicaciones del principio de respeto.

[*] Véase n. del capítulo 3, p. 127.

[1] Fácilmente se puede conseguir una serie de guías nutricionales confiables. Véase, por ejemplo, Francis Moore Lappe, *Diet for a Small Planet.* Para una acalorada discusión general sobre el vegetarianismo, véase Jon Wynne-Tyson, *Food for a Future: The Complete Case for Vegetarianism.*

[2] Para un análisis más completo del estatus legal de los animales, véase mi "Animals and the Law: The Need for Reform", en Regan (comp.), *All That Dwell Therein* (véase el cap. 3, n. 6).

[3] Un argumento más completo que cuestiona el comercio de ballenas se encuentra en mi "Why Whalling is Wrong".

[4] La sugerencia de que veamos a los animales silvestres como "otras naciones, atrapadas con nosotros en la red de la vida y el tiempo, compañeros prisioneros del esplendor y las vicisitudes de la Tierra" viene de Henry Beston, *The Outermost House: A Year of Life on the Great Beach of Cape Cod,* p. 25.

[5] Aldo Leopold, "La ética de la tierra", p. 43.

[6] *Ibid.,* p. 209, las cursivas son mías.

[7] Para más observaciones sobre estos temas, véase mi "What Sorts of Beings Can Have Rights?" y "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic", ambos en Regan, *All that Dwell Therein.*

[8] Andrew W. Rowan identifica y discute más a fondo estas tres áreas en *Alternatives to Laboratory Animals: Definition and Discussion.* Me he beneficiado de las discusiones con el doctor Rowan, lo cual no significa que él esté de acuerdo con mi posición en relación con el uso de animales en la ciencia. Es posible que otros quieran precisar las tres categorías. Tal ajuste no afectaría el argumento que expongo a continuación.

[9] En abril de 1981, el American Institute of Biogical Science anunció su adhesión a la *Guidelines for the Use of Live Animals at the Pre-University Level* [Guía para el uso de animales vivos en el nivel preuniversitario] presentada por la National Association of Biology Teachers (NABT). Esta guía llama a la descontinuación de los experimentos dolorosos en animales vertebrados en las escuelas primarias y secundarias. Aunque éste es un progreso bienvenido, no llega tan lejos como debería si el argumento enunciado es sólido. Desalentar los experimentos que causan "dolor o sufrimientos innecesarios" no es suficiente; comprometerse en actividades que provocan la muerte prematura de un

animal también importa moralmente, algo que ninguna cantidad de anestesia va a adormecer. Sin embargo, la posición de la NABT ilustra cómo se puede ejercer la libertad académica diciendo no a una tradición; y eso es importante. Queda por verse qué medidas se tomarán, si es que se toma alguna, en organizaciones científicas comparables de nivel universitario.

[10] Gleason, Gosselin, Hodge y Smith, *Clinical Toxicology of Commercial Products,* como se cita en Ryder, *Victims of Science,* pp. 39-40 (véase el cap. 5, n. 3). Me he beneficiado de la obra del doctor Ryder.

[11] Dallas Pratt, *Alternatives to Pain in Experiments on Animals,* p. 202. A quienes dicen que no existen alternativas al uso de animales completos, les recomiendo que lean la obra del doctor Pratt.

[12] *Ibid.,* p. 203.

[13] *Ibid.,* p. 208.

[14] *Ibid.,* p. 205.

[15] Además de Pratt, léase Ryder, *Victims of Science,* y Peter Singer, *Liberación animal* (véase el cap. 3, n. 10).

[16] Singer, *Liberación Animal,* p. 90.

[17] Pratt, *Alternatives to Pain,* p. 206.

[18] Véase Ryder, *Victims of Science.*

[19] Véase, por ejemplo, Hulda Magalhaes (comp.), *Environmental Variables in Animal Experimentation.*

[20] Beauty Without Cruelty es una empresa fundada en Gran Bretaña que fabrica y comercializa cosméticos que no han sido probados en animales y no contienen productos animales. Una lista de su oferta puede encontrarse en http://www.bwcshop.com/.

[*] Ala delta es un aparato hecho para planear y realizar vuelos sin motor. [T.]

[21] Nozick, *Anarquía, Estado y utopía,* p. 45 (véase el cap. 8, n. 22). Nozick no tiene en mente animales cuando dice esto.

[22] Sobre este tema, véase Ryder, *Victims of Science,* y Pratt, *Alternatives to Pain.*

[23] No sólo en la producción animal los animales son tratados como recursos renovables. Lo mismo es verdad en el caso de los animales de laboratorio en general y de su uso en las pruebas de toxicidad en particular. Este tema será desarrollado más a fondo

en la discusión que sigue sobre el uso de animales en la investigación básica.

[24] El argumento del beneficio a veces es presentado, en especial por parte de los veterinarios, justificando que las pruebas de toxicidad de medicamentos en algunos animales se hacen con la esperanza de que otros animales puedan beneficiarse. Es verdad que algunos animales se han beneficiado debido a que estas pruebas se han hecho en otros, pero esto no proporciona una justificación moral de estas pruebas. Así como los animales que se usan en laboratorios no son recursos que puedan usarse en nombre de obtener un beneficio humano, tampoco deben ser vistos como un recurso que pueda usarse en la prosecución de beneficios para otros animales.

[25] Charles Randy Gallistel, "Bell, Magendie, and the Proposal to Restrict the Use of Animals in Neurobehavioral Research", pp. 357-360.

[26] *Ibid.,* p. 357.

[27] *Ibid.,* p. 358.

[28] *Ibid.,* p. 360.

[29] Éste es el enfoque recomendado en Jamieson y Regan, "On the Ethics of the Use of Animals in Science" (véase el cap. 8, n. 23). Al alejarme de este enfoque anterior, hablo sólo por mí mismo. No estoy en posición de hablar por el doctor Jamieson.

[30] Obsérvese que podrían darse réplicas análogas a las ofrecidas en los tres últimos párrafos en respuesta a la posición de que es correcto comer animales de granja o cazar o capturar animales silvestres menores de un año, incluidos los recién nacidos y por nacer. En relación con los animales de granja primero, dado *1)* que no sabemos con nada parecido a una certeza que estos animales jóvenes no son sujetos de una vida; dado *2)* que ya sea que lo fueran o no, queremos promover el desarrollo de creencias y actitudes que lleven a un trato respetuoso de los animales que son sujetos de una vida y *3)* dado que los animales adultos que serían usados como "máquinas fetales" en la producción pecuaria con toda probabilidad no serían tratados con el respeto que se merecen, el enfoque de derechos se opone a esta defensa de comer carne. Los puntos 1 y 2 aplican a la caza y captura de animales silvestres recién nacidos y son el principal tipo de razones (pero no el único) que da el enfoque de derechos en contra de la masacre de focas recién nacidas, por ejemplo. El enfoque de derechos ofrece razones del mismo tipo en apoyo de la condena a la matanza de animales no mamíferos (por ejemplo, aves y peces de todo tipo) en nombre del deporte o de ganancias económicas. Incluso suponiendo que las aves y los peces no sean sujetos de una vida, permitir su explotación deportiva o económica es alentar la formación de hábitos y prácticas que llevan a la violación de los derechos de animales que son sujetos de una vida.

[31] Los comentarios de Henry Shapiro, profesor de psicología del Bates College, me ayudaron a ver la relevancia e importancia de la idea de asumir riesgos en la evaluación de la moralidad de nuestro trato a los animales. Discusiones provechosas sobre los derechos con mi colega Donald VanDeVeer poco a poco me fueron llevando a un mejor entendimiento de lo que son los derechos.

* En español en el original. [T.]

** En español en el original. [T.]

* Este texto aparece como prólogo a la edición en inglés de 2004. El cambio se hace con la autorización del autor. [E.]

[1] Todas las referencias a *En defensa de los derechos de los animales* se dan con el número de página en el texto. He optado por el mismo método cuando se cita en varias ocasiones un único libro de otro autor.

[2] Las cifras son de 2001. Las cifras más recientes, cuando estén disponibles, sin duda serán más altas. Véase el *Farm Report,* del Farm Animal Reform Movement.

[3] T. Regan, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights.*

[4] E. Hargrove, *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective,* p. x.

[5] J. Narveson, "On a Case for Animal Rights", p. 38.

[6] Para versiones anteriores de las réplicas a algunas críticas, véase Regan, *The Animal Rights Debate,* pp. 284-290.

[7] Rawls, *Teoría de la justicia.*

[8] George Edward Moore, *Principia Ethica.*

[9] T. Regan, *Bloomsbury's Prophet: G. E. Moore and the Development of his Moral Philosophy;* T. Regan (comp.), *Moore: The Early Essays;* y T. Regan (comp.), *G. E. Moore: The Elements of Ethics.*

[10] J. Narveson, "On a Case of Animal Rights".

* *Snark* es un término acuñado por Lewis Carroll en 1874 en su poema "La caza del *snark*", acerca de la busca de una criatura elusiva. [E.]

[11] Raymond Gillespie Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals; Rights, Killing, and Suffering;* y "Autonomy and the Value of Animal Life".

[12] En caso de que haya dudas sobre la obligatoriedad que plantea la "falacia naturalista", véase *En defensa de los derechos de los animales,* pp. 283-284.

[13] R. G. Frey, "Autonomy and the Value of Animal Life", p. 58.

[14] Para un examen crítico más sostenido de las posiciones de Cohen, véase mi contribución a Regan, *The Animal Rights Debate,* pp. 265-310.

[15] C. Cohen en T. Regan, *The Animal Rights Debate,* p. 24.

[16] *Id.*

[17] Mi argumento es de naturaleza acumulativa; las 315 páginas previas sirven como telón de fondo lógico de las conclusiones a las que llego en la p. 316. Que alguien diga que a la conclusión se "llega con una rapidez casi mágica" me indica que no ha puesto ninguna atención en al menos varios centenares de páginas del libro. Para una síntesis simplificada de mi argumento, véase Regan, *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy,* pp. 210-212.

[18] *Id.*

[19] D. Jamieson, "Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights".

[20] Para el debate acerca de la condición "consideraciones especiales", véase *En defensa,* pp. 313, 336-337, 355-357, 359-363 [diversos fragmentos del cap. 8].

[21] Además de las obras discutidas, véase Judith Barad-Andrade, "The Dog in the Lifeboat Revisited"; Susan Finsen, "Sinking the Research Lifeboat"; Julian H. Franklin, "Regan on the Lifeboat: A Defense"; Tom Regan y Peter Singer, "The Dog in the Lifeboat: An Exchange". Para una discusión más completa, con la que estoy en deuda, véase la tesis de Edward Zapala, *One Millions Dogs: Tom Regan, the Worse-off Principle, and the Abolition of the Use of Animals in Science,* de la Universidad de Massachusetts (Amherst), 2002-2003.

[22] L. W. Sumner, "Tom Regan, *The Case for Animal Rights*", p. 434.

[23] P. Singer, "Ten Years of Animal Liberation".

[24] R. Edwards, "Tom Regan's Seafaring Dog and (Un)Equal Moral Worth".

[25] Podemos imaginarnos circunstancias en las cuales diríamos que el perro fue coaccionado a navegar. Imaginemos que el cuidador humano golpea al perro con un látigo y patea al pobre animal hasta que sube al perro hasta la rampa de embarque. Frente a la determinada resistencia del perro, tiene mucho sentido decir que se ha ejercido coerción. Comparemos este caso con uno en el que el perro trota alegremente a bordo. Tal vez esté equivocado, pero yo no veo ninguna coerción en este último caso.

[26] E. Pluhar, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals,* p. 288.

[27] La aplicación del principio de peor situación nos haría salvar al perro y sacrificar al ser humano en otras circunstancias (por ejemplo, si uno de los humanos fuera encefálico o estuviera tan despojado de las capacidades humanas ordinarias como para carecer de

memoria o percibir objetos comunes).

[28] Analizo el especismo a profundidad en Regan, *The Animal Rights Debate.*

[29] S. Sapontzis, "On Exploiting Inferiors".

[30] Los temas no son tan simples como mi análisis podría hacernos creer. El valor de una vida no puede determinarse simplemente enumerando las fuentes posibles de satisfacción o incluso mencionando su variedad. Por ejemplo, no demostramos que la vida de Jeffrey Dahmer tiene más valor que la de Fido porque Dahmer tiene una fuente de satisfacción que Fido no tiene, a saber, la satisfacción que le provoca a Dahmer torturar sádicamente a sus víctimas. Como se señaló anteriormente en este texto, el recuento de valores relevantes del enfoque de derechos es de espíritu milliano (véase *En defensa,* p. 150). Dicho esto, no me cabe ninguna duda de que mi análisis de estos valores, en especial, en términos de su calidad moral, no está completamente desarrollado.

[31] F. Ferré, "Moderation, Morals, and Meat".

[32] J. Callicott, "Review of Tom Regan, *The Case for Animal Rights".*

[33] *Id.*

[34] Jennifer Everett defiende el enfoque de derechos contra la "crítica depredadora" en "Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect for Nature".

[35] Véase, por ejemplo, Holmes Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World.*

[36] T. Regan, "¿Se basa en un error la ética ambiental?".

[37] C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino* y "Moral Orientation and Moral Development".

[38] D. Slicer, "Your Daughter or Your Dog", p. 110.

[39] J. Donovon, "Animal Rights and Feminist Theory", p. 170.

[40] *Id.*

[41] T. Regan, "Feminism and Vivisection".

[42] T. Regan, "The Case for Animal Rights".

[43] T. Regan, "A Refutation of Utilitarianism".

[44] *Id.*

[45] Para una mayor elaboración sobre los signos de cambio positivo, véase Regan, *Animal Rights, Human Wrongs,* pp. 118-121. Las cifras citadas en el texto, que son de los Estados Unidos, fueron proporcionadas por Merritt Clifton, editor de *Animal People,* a quien le agradezco su invaluable ayuda.

[46] T. Regan, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights* y "How to Justify Violence".

[47] Quiero agradecer a Caroline Knapp por las muchas mejoras que le hizo al texto.

Índice

Sumario 8
Dedicatoria de la edición en español 11
Prólogo a la primera edición 14
Agradecimientos 20
1. Conciencia animal 22
I. La negación de Descartes 25
II. Cómo no objetar a Descartes 28
III. El principio de parsimonia 31
IV. La objeción de La Mettrie 34
V. La prueba del lenguaje 35
VI. Escepticismo 42
VII. La teoría evolucionista y la conciencia 43
VIII. La caída de Descartes 46
IX. El argumento acumulativo a favor de la conciencia animal 50
X. ¿Qué animales son conscientes? 54
XI. Resumen y conclusión 57
2. La complejidad de la conciencia de los animales 59
I. La teoría de creencias y deseos 61
II. Lenguaje y creencia 64
III. El contenido de la creencia 75
IV. Tres objeciones 87
V. La complejidad de la conciencia animal 100
VI. Resumen y conclusiones 106
3. Bienestar animal 110
I. La autonomía de los animales 113
II. Intereses 116
III. Beneficios 118
IV. Daños 124
V. La muerte 130
VI. El paternalismo y los animales 135
VII. La eutanasia y los animales 141
VIII. Resumen y conclusión 149

4. Teoría y pensamiento ético 154
I. Algunas maneras de no responder a las preguntas morales 156
II. El juicio moral ideal 161
III. Criterios para evaluar los principios morales 166
IV. Teorías éticas consecuencialistas 176
V. Teorías éticas no consecuencialistas 180
VI. La evaluación de las teorías éticas 182
VII. Resumen y conclusión 184
5. Enfoques del deber indirecto 186
I. Enfoques del deber directo y del deber indirecto 188
II. Agentes morales y pacientes morales 190
III. El enfoque de Narveson: el egoísmo racional 196
IV. La posición de Rawls: el contractualismo 203
V. La posición de Kant: el hombre como fin en sí mismo 215
VI. La arbitrariedad moral de todos los enfoques de deber indirecto 226
VII. Resumen y conclusión 234
6. Enfoques del deber directo 236
I. El enfoque de crueldad y bondad 238
II. El utilitarismo hedonista 243
III. El utilitarismo de preferencia 250
IV. Los fundamentos de Singer para el vegetarianismo 262
V. Utilitarismo y especismo 270
VI. Resumen y conclusión 273
7. Justicia e igualdad 276
I. La teoría utilitarista y la teoría perfeccionista de justicia 279
II. Los individuos como iguales en valor 282
III. “Todos los animales son iguales” 286
IV. El valor inherente y la reverencia por la vida 288
V. El valor inherente y el criterio de sujeto de una vida 290
VI. Justicia: el principio de respeto a los individuos 295
VII. El utilitarismo de la regla y la justicia 297
VIII. En defensa del principio de respeto 305
IX. La derivación del principio de daño 309
X. Resumen y conclusión 311

8. El enfoque de derechos 313
I. Derechos morales y legales 315
II. Pretensiones y pretensiones válidas 320
III. Deberes adquiridos y no adquiridos 323
IV. El principio de respeto y el derecho a un trato respetuoso 327
V. Los derechos de los pacientes morales 330
VI. Miscelánea de objeciones 332
VII. La violación del derecho a no ser dañado 338
VIII. La inocencia de los pacientes morales 346
IX. ¿Deberían contar los números? 350
X. Los principios de violación mínima y peor situación 355
XI. Por qué no cuentan los efectos colaterales 366
XII. Respuestas a más objeciones 370
XIII. Asuntos inconclusos 379
XIV. Resumen y conclusión 382
9. Implicaciones del enfoque de derechos 385
I. Por qué el vegetarianismo es obligatorio 387
II. Por qué cazar y capturar animales es incorrecto 411
III. Cómo preocuparse por las especies amenazadas 418
IV. Contra el uso de animales en la ciencia 422
V. Resumen y conclusión 454
Epílogo 459
Epílogo a la edición de 2004 462
Bibliografía 499
Índice analítico 510

Problemas de ética práctica

En defensa de los derechos de los animales

Tom Regan

La relación entre los seres humanos y los animales ha sido materia de reflexión filosófica y de creación literaria, y es un tema que han abordado religiones y mitologías desde que existe la escritura, e incluso la pintura rupestre. Las religiones monoteístas promulgaron que los animales existen para servir al ser humano y numerosos pensadores se han ocupado del complejo vínculo entre unos seres y otros. Nadie ignora, sin embargo, que se trata de una relación asimétrica y llena de tensiones y dependencias. Pensadores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Darwin, Nietzsche y Rawls ya conjeturaron sobre la importancia de los animales para la humanidad y su historia. Se trata de una discusión tan vasta como inconclusa.

En esta obra el filósofo estadunidense Tom Regan examina con erudición lo que tienen en común los seres vivos racionales y los no racionales, a la vez que distingue entre animales humanos y no humanos. Considera que ambos deben recibir un trato digno, con respeto absoluto a su vida y a su libertad y cuyo derecho a una existencia sin sufrimiento debe ser garantizado por la racionalidad y por una ética trascendental.

Enmarcado en el actual horizonte de entendimiento filosófico y político sobre los efectos de la acción humana en el ambiente y las terribles repercusiones que ésta ha desencadenado en los ecosistemas y las especies vivas, este libro constituye un referente indispensable para abordar de manera seria y razonada las perspectivas de la humanidad de cara al entorno natural y, de manera más específica, a los animales como seres vivos, sensoriales y dignos de consideración filosófica y legal.

Tom Regan (Pittsburgh, 1938) es profesor de filosofía de la Universidad Estatal de Carolina del Norte. Ha dedicado su vida a la reflexión y defensa de los derechos de los animales, lo cual lo ha convertido en uno de los líderes de este movimiento. Sus teorías sobre política ambiental y ética médica son frecuentemente discutidas en revistas de filosofía y sociología. Gracias a sus libros, documentales y activismo fue galardonado en 1986 con el Mahatma Gandhi Award for Outstanding Contributions to the Animal Rights Movement. Autor de *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights* y *Animal Sacrifices: Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*, su obra se ha convertido en un clásico moderno

En defensa de los derechos de los animales de Tom Regan es una obra extensa, ambiciosa y sistemática. Está escrita con lucidez admirable, y su argumentación es sostenida y acumulativa: uno siempre está al tanto de dónde se encuentra dentro del desarrollo de la tesis principal del autor y cuáles son las razones específicas de cada movimiento.

John Hospers, *Reason Papers*

Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM
Fondo de Cultura Económica